



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LOS LENGUAJES DEL RITUAL MAZATECO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
ALAN ALEJANDRO SUÁREZ ORTIZ

TUTORA:
REGINA LIRA LARIOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, DICIEMBRE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores se consignan con el crédito correspondiente.

Índice

Introducción	4
Consideraciones teóricas	12
Ecos de una poesía <i>total</i>	16
Sobre la representación de la lengua	18
Capítulo 1. <i>Chjota chjine</i>. Persona de sabiduría	22
1.1 <i>Chjota chjine</i> y <i>chjoo chjine</i>: una identidad en construcción	25
1.2 Una familia de sabiduría	34
1.3 Iniciación: la mancha y el libro de cada <i>chjota chjine</i>	38
1.4 Mesas y soportes cósmicos	50
Capítulo 2. Las vías de comunicación en el ritual mazateco	59
2.1 Conformación del territorio y los seres de <i>so'nde</i>	61
2.2 Un cuerpo habitado	73
2.3 Materiales y el carácter adivinatorio del ritual.	86
Capítulo 3. El rezo mazateco: caminos acuáticos y vegetales	101
3.1 Lo tierno y exuberante: el lenguaje de los santitos	106
3.2 El sendero de abundancia: escolios a un rezo mazateco.	115
3.2.1 El sendero <i>ndíaa</i>	119
3.2.2 Los <i>niñitos</i>, el viento y la enfermedad.	122
3.2.3 El <i>Chikon Tokoxo</i>: un ancestro	126
Bibliografía	130

Introducción

En agosto de 2016, por mediación de un maestro y amigo de quien tomé su curso de mitología mesoamericana, asistí por primera vez a Huautla de Jiménez para presenciar los rituales de don Trinidad García, curandero del barrio El Fortín. Hacía sólo un año que había muerto el padre de don Trinidad y en su familia quedaba vacante una práctica religiosa que habían desempeñado varias generaciones de los ancestros de la familia. Mi incursión en el entorno familiar fue posible porque mi amigo llevaba más de veinte años asistiendo con el finado don José Luis hasta la fecha de su deceso. Luego de establecer un vínculo de confianza conmigo, don Trinidad me manifestó la importancia y dificultad de asumir el oficio, pues consideraba que no le había aprendido suficiente a su padre, esto porque varios años de su vida transcurrieron en distintos sitios fuera de Huautla, buscando oportunidades laborales.

Desde aquel lejano 2016 me he hospedado con Trinidad o con su hermana Eugenia en distintas ocasiones. También don Trinidad se hospeda conmigo o con amigos en la Ciudad de México con cierta regularidad, cuando acude a realizar limpiezas con el fin de conseguir recursos para la celebración de ceremonias y fiestas familiares. A raíz del espacio de confianza e intimidad que fui estableciendo, surgió un interés recíproco por documentar el proceso de iniciación y aprendizaje por el que atraviesa don Trinidad, lo que con el tiempo me permitió distinguir que para él supone una forma de validación a su trabajo. Recibir la atención de un investigador es un aliciente, acaso porque las colaboraciones con antropólogos e investigadores son muy frecuentes en la zona.

Al mismo tiempo, esto funcionó para mí como piedra de toque para emprender una investigación del chamanismo en la Sierra Mazateca; de las condiciones geopolíticas que impactan en la región; acerca de las ideas locales en torno a los *chjota chjine* o gente de sabiduría, nombre que reciben las personas con amplia experiencia en la práctica ritual; y, principalmente, de la forma en que se moldea la memoria en los rituales religiosos. Esto último enmarcado en una relación dinámica entre aquello que es transmitido por la tradición y se considera innato, en contraste con lo que debe ser constantemente elaborado, sujeto en consecuencia a lo contingente. Lo que Roy Wagner llama lo dado y lo inventado.

Para el caso del presente trabajo partí de un aspecto cuya exploración comencé desde mi tesis de licenciatura: los rezos enunciados durante un ritual conocido en Huautla como *velada*. El rezo analizado en mi primera exploración formal, utilizado por don Trini en diciembre de 2017, refiere los cuatro rumbos geográficos y les atribuye al subsuelo y a la superficie de la tierra la capacidad de conceder la gracia que permite la sanación del enfermo. La idea de un cosmograma generado ritualmente es común a Mesoamérica, lo que me llevó a pensar el rezo como soporte de transmisión de conocimientos que sólo se enuncian en un contexto ritual. Considero que se sigue apelando a ese conocimiento hoy en día porque resulta vigente y relevante. Por ello, la tesis que trata de seguir este trabajo es que el rezo es depositario de una memoria específica que puede entenderse a la luz de la mitología y los símbolos generados en la ritualidad mazateca.

Para dar cuenta de esto, decidí en conjunto con Regina Lira, asesora de la tesis, que antes de aproximarme al rezo en sí era necesario hablar del rezandero y el contexto de la enunciación verbal. Aquí surgió el primer reto del texto, de su forma

y contenido. Aun cuando las entrevistas con Trinidad y su familia son material importante para contestar lo anterior, no eran suficiente para identificar una característica que definiera el trabajo de los *chjota chjine*. Aunado a esto, el periodo de la Maestría en Estudios Mesoamericanos de la cual es fruto este trabajo comenzó a la par de la cuarentena provocada por el virus del COVID 19. En consecuencia, no pude realizar trabajo de campo el primero de los dos años de duración del posgrado.

Para solventar estas limitaciones, decidí contrastar mis propios registros con etnografías relevantes desarrolladas en la zona y hacer de esto el método de trabajo de la tesis. Al concentrarme en la literatura etnográfica de la Sierra Mazateca ganaría especificidad y profundidad, y podría perfilar el trabajo de Trinidad en un marco más amplio. Contar con este *corpus* híbrido de fuentes me permitió ir de lo particular a lo general con miras a proponer una constante que vertebrara el quehacer de distintos ritualistas y sus rezos, sin por ello borrar sus particularidades. A la par de haber tomado estas decisiones metodológicas cursé distintas materias en el Posgrado que me permitieron conocer algunos de los debates recientes de la Antropología. A consecuencia de este proceso vivo, al escribir la tesis ajusté en un par de ocasiones sus alcances. Advertí que todo esfuerzo de abstracción de conocimiento a partir de datos heterogéneos no habla por ni agota las fuentes consultadas.

Las constantes que presento en cada capítulo, entonces, son propuestas de lectura inducidas por una hermenéutica particular. En esta matriz teórica resulta relevante el concepto de *traductibilidad* que tomo del historiador Jan Assmann. Se trata de la característica que tienen algunas religiones que les permite incorporar en

su práctica elementos de otras tradiciones con las que entran en contacto. Me parece relevante porque esta distinción la hace para contrastar el ánimo excluyente de las religiones de libro, que se arrojan la posesión de la verdad. La dimensión religiosa de los rituales registrados y comentados en la tesis da cuenta de una profunda complejidad, además de ser un factor decisivo en la forma de enfrentar el tránsito vital por parte de los especialistas. En el contexto ritual se realizan transformaciones y diálogos habilitados por la traductibilidad, que permiten actualizar el bagaje con que se contruyen sus símbolos.

El primer objetivo de esta tesis es contestar la siguiente pregunta: ¿quiénes son los ritualistas mazatecos que rezan durante el ritual conocido como *velada*? Ante una cuestión tan general decidí identificar un rasgo que pudiera caracterizar el trabajo de distintos *chjota chjine*. Partiendo del trabajo de don Trinidad y de los relatos familiares sobre su padre, distinguí la recurrencia de varios tipos de lecturas encaminadas a generar un diagnóstico para la enfermedad. Los diagnósticos esbozan una relación con un orden de realidad donde es posible identificar la influencia de los dueños del territorio o *Chikon*, de entidades anímicas o de seres mencionados en la mitología. Al escalar este rasgo a los registros etnográficos comprobé que la práctica de lecturas adivinatorias es una constante en la región y un aspecto poco explorado. La primera aportación de la tesis es la caracterización de los ritualistas como mediadores con el *mundo otro* a través de lecturas adivinatorias. También identifiqué las figuras de la mesa y el libro de cada sabio como un repositorio material y figurado, que connota prestigio y autoridad. Estos dos elementos comienzan a configurar un tejido que atraviesa toda la tesis: la relación

con un orden de realidad no visible, determinante para la constante elaboración de lo cultural y la transmisión de la tradición.

Una vez propuesto este rasgo para hablar de las personas de sabiduría, cuyo rezo es el que me interesaba abordar¹, restaba hablar de las circunstancias de enunciación. Por ello, el segundo objetivo fue contestar la pregunta ¿en qué contexto se realizan los rituales? Los rezos prolongados en mazateco suelen establecer una comunicación especial con los seres del mundo otro, a quienes se les atribuye una agencia determinada para intervenir en las relaciones humanas. Por ello, para contextualizar fue necesario caracterizar la relación peculiar con el entorno. La mitología supuso el asidero más consistente para dar cuenta de las características del territorio vivo, plagado de dioses, dueños y entidades anímicas. Asimismo, el cuerpo en la cosmovisión mazateca es un espacio susceptible y sujeto a estas relaciones. Es ahí donde sabios y sabias intervienen para mediar, negociar, suplicar o incluso enunciar una admonición. Con el fin de ilustrar lo anterior y con base en una revisión etnográfica cronológica, expuse los pasos de un ritual consistente en una lectura adivinatoria a partir de granos de maíz, encaminado a generar un diagnóstico de la enfermedad del cuerpo. La segunda aportación del trabajo señala el hecho de que distintas técnicas de adivinación tienen como objetivo advertir la incidencia del mundo otro, ya en la salud del cuerpo o en la situación del territorio.

¹ Gracias a la lectura generosa de Citlali Rodríguez preciso que los llamados *chjota chjine* y *chjoo chjine* no son las únicas personas que rezan y hacen rituales. La familia de Trinidad y Eugenia, por ejemplo, contratan a un rezandero cuando celebran una misa para su difunto padre. La persona acude al altar familiar y recita fragmentos de la biblia.

Tras establecer las coordenadas generales en los dos primeros capítulos, el tercero y último está encaminado a responder ¿qué se reza durante el ritual de mayor importancia, la velada? El proceso de elaboración de la última sección fue tal vez el más prolongado y arduo, y estuvo determinado por una circunstancia importante de trabajo. Mi ingreso en la maestría de Estudios Mesoamericanos coincidió con la aprobación por parte del Conacyt del proyecto de investigación *Diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina. Un estudio transdisciplinario a través de la neurociencia, la psicología, la antropología, la historia y el conocimiento tradicional indígena*. Es un espacio de trabajo coordinado por las investigadoras Anja Loizaga-Velder, Jesús González y Antonella Fagetti, quien generosamente me invitó a colaborar en el área antropológica del proyecto. .

Gracias a lo anterior, en el segundo año de posgrado asistí a Huautla de Jiménez y sus municipios vecinos y pude entrar en contacto con una *chjoo chjine* o mujer sabia, la señora Flor, residente de *Nanj Ngaa*, San Andrés Hidalgo. En agosto de 2021 –junto a un pequeño grupo de trabajo consistente en un psiquiatra, un filósofo, una psicóloga y yo, escritor en formación antropológica– participé en una velada presidida por doña Flor, en la que nos permitió grabar en un celular los rezos que enunció al principio del ritual. Ante mi interés por conocer el contenido y significado de su rezo, ella se mostró indiferente y aseguró que no decía “nada importante”. Ya con cierta perspectiva de nuestra experiencia, entiendo su postura hacia el rezo como una muestra de que para ella se trata de algo dado, transmitido por su ascendencia, rasgo de un conocimiento antiguo y, al no ser una novedad, desestima su valor para foráneos como nosotros. Probablemente, para ella lo

importante de la velada son los problemas del paciente que se revelan en buena medida por el efecto de los hongos. Aquello que permanece no dicho en el trajín cotidiano y encuentra su cauce en ese momento de ruptura parcial. Esta reflexión *a posteriori* es una hipótesis para ser explorada en otro trabajo, y está enmarcada en las nociones wagnerianas de lo dado y lo inventando. Como explica Pedro Pitarch en su introducción a *La invención de la cultura*², se tratan de nociones que expresan dos dominios de la experiencia que tienden a una relación dialéctica.

La pregunta sobre el rezo de la velada encontró un material de gran relevancia en las oraciones de la señora Flor. Para contestarla, el tercer capítulo lo estructuré en dos apartados. El primero es una revisión sucinta del estado del arte de los rezos mazatecos, ordenada de acuerdo con la cronología que sigue regularmente una velada. En el capítulo fue particularmente relevante la guía de Regina Lira, quien me refirió los trabajos relativos a artes verbales pertinentes para abordar los textos mazatecos. En conjunto comentamos y analizamos aportes de autores como Pedro Pitarch, Margarita Valdovinos, Alessandro Lupo y William Hanks. Una sugerencia sustancial de la doctora Lira fue la de, así como los autores lo hacen en su respectiva área de estudio, identificar lo característico del rezo. Así derivé en el señalamiento de la imagen de abundancia y fertilidad, además de la retórica del viaje figurada en el motivo del sendero.

El segundo apartado del tercer capítulo representó un gran reto: transcribir y traducir el rezo de doña Flor, a quien me fue imposible volver a encontrar en su hogar cuando volví a San Andrés a principios de 2022. Gracias a la mediación del

² Pedro Pitarch, “Roy Wagner inventa”, prólogo a Roy Wagner, *La invención de la cultura*, Madrid, NOLA Editores, p. 13.

señor Emilio Fernández Allende, protector del medio ambiente residente de la localidad Loma Chapultepec, me comuniqué con la profesora Norma García Juárez, interesada en registrar y promover los conocimientos expresados en los rezos de sabias y sabios. Trabajar con la profesora fue una experiencia que aún nos causa perplejidad cuando la recordamos. El proceso de traducción, lento y lleno de maravillas, nos fue colocando frente a una imagen que ninguno tenía prevista. El rezo genera con sus versos una red sintagmática que esboza una imagen de abundancias hídrica y vegetal, en la que los seres invocados están a punto de nacer o se encuentran tiernos como el brote incipiente de una planta.

El contenido del rezo adquirió más coherencia a la luz de un trabajo medular para mis aproximaciones. La obra heterogénea y plena en intuiciones de Henry Munn me mostró que la retórica del viaje, la abundancia y el nacimiento pertenecen efectivamente a un tipo de memoria activada durante la recitación ritual. Con esta idea en mente, decidí dividir y presentar el rezo en ejes temáticos de modo tal que se aprecie su unidad estructural, mientras que a través de los paralelismos se observa la urdimbre que se va tejiendo entre el camino, los niños santos, el *Chikon Tokoxo* y los vientos. La aportación de este tercer capítulo es la identificación de las unidades temáticas, la exposición de la coherencia interna manifiesta en las oraciones paralelísticas, y el propio ejercicio de traducción y transcripción. Una primera versión al español fue realizada por la profesora Norma, y se incluye a modo de apéndice al final de la tesis.

Consideraciones teóricas

A lo largo de la investigación me refiero indistintamente a personas hablantes de la lengua mazateca habituadas a realizar rituales, en virtud de distintos motivos, como curanderos, sabios o personas de conocimiento. El término curandero lo he escuchado directamente en conversaciones y entrevistas, siendo aceptado entre la mayoría de interlocutores de este trabajo. En cuanto a “persona de conocimiento” se trata de una calca del mazateco *chjota chjine*. En otras investigaciones como las de Citlali Rodríguez, Fabiola Minero, Federico Valdéz, Edward Abse y Alessia Frassani, debidamente citadas más adelante, se utiliza el cognado y por practicidad decidí incorporarlo en la redacción. Por otro lado, en mis estancias de trabajo de campo escuché muy poco la palabra chamán, regularmente en pláticas en el mercado, sitio donde ofertan viajes con hongos a los foráneos. El concepto sólo es usado un par de veces a lo largo de la tesis, y lo incorporo para referirme al *corpus* etnográfico del área mazateca. No participo del debate en torno a la pertinencia del concepto y las críticas formuladas al trabajo pionero de Mircea Eliade.

Producto de reflexionar sobre las consecuencias de utilizar estas nociones me planteé la inquietud por el sitio que tienen los sabios. Considero que existe un prejuicio generalizado en las ciencias sociales con respecto al carácter religioso del ser humano, auténtica dimensión del *anthropos* que la filósofa Blanca Solares llama *homo religiosus*³. Tal vez a consecuencia de una asimilación de la teoría de la

³ Para una lectura de la categoría analítica a la luz del trabajo del círculo de Eranos Cfr. Blanca Solares, “Gilbert Durand y el nuevo espíritu antropológico” en *Gilbert Durand, Escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*, Barcelona, Siglo XXI/Anthropos, 2018, pp. 117-124.

evolución, el estadio religioso debía ser superado mediante el proyecto de Modernidad y sus subsecuentes mutaciones. La etnografía reciente desarrollada en la zona mazateca nos muestra la mutilación de sentido a la que llevaría despojar a los especialistas rituales de su carácter religioso. Una idea implícita en este trabajo fue volviéndose evidente en la medida en que avanzaba: las personas de conocimiento son figuras religiosas y ello configura la complejidad de sus prácticas. Esto permea en el entendimiento del cuerpo, su enfermedad y salud, del territorio y sus acechanzas, de las relaciones sociales y los métodos para afianzarlas o ponerlas en entredicho. La aseveración no es en ningún sentido novedosa. En su trabajo sobre el calendario agrícola mazateco, Florencio Carrera y Bastiaan von Doesburg lo expresan de forma análoga⁴.

Lo que me interesa enfatizar es que el sustrato religioso no es sinónimo de atavismo. La idea de un chamanismo aséptico que se valore por su inteligencia o su capacidad para traducir únicamente conflictos sociales es reductiva. El sabio mazateco interviene en problemas familiares mediante su diálogo con los dueños del territorio, o encausa conflictos en clave política, pero en el seno de un ritual como la velada suceden transacciones que trascienden la circunstancia social y no pueden explicarse por ni agotarse desde ella. Tales como el diálogo con ancestros fallecidos o los pactos establecidos con las deidades del territorio en pos de la liberación de un espíritu raptado. Uno de los objetivos implícitos de esta tesis es dar cuenta de las distintas posiciones en las que las personas de conocimiento se

⁴ Cfr. "Chan-Chaon-Yoma, el calendario agrícola mazateco", en *Códice Ixtlixóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 163-233.

ubican en tanto mediadores religiosos, ya con actos adivinatorios o con la fuerza de su rezo.

De fondo, mi teoría es que el rezo y los símbolos construidos en el ritual dan cuenta de esta dimensión. El contenido del rezo es un *hecho social*, se aprende sin necesariamente cuestionar su sentido. Es algo dado pero al mismo tiempo incorpora en su flujo elementos de las tradiciones con las que se roza, por lo tanto está sujeto a invención. Aquí es relevante la noción de *traductibilidad* en clave de apertura y permeabilidad. La acción de rezar incorpora y no rechaza, no se arroga la potestad de la verdad frente a otras prácticas. En una conversación durante una estancia en Huautla de Jiménez en 2020, el antropólogo mazateco Mauricio Martínez me explicó la ambigüedad del concepto *kjoa chikon*. La noción *chikon* es de gran polivalencia, y como se expone en el segundo capítulo, es analíticamente útil para perfilar las relaciones de esta cultura con distintas formas de alteridad. Martínez explica que *kjoa chikon* señala la doctrina cristiana en general y admite al menos dos traducciones: asunto sagrado y asunto foráneo. Se refiere a la catequesis, en sus dos sentidos de palabra sagrada y palabra impuesta por los foráneos. Expresión que tiene inscrita la memoria de una imposición y la historia de una asimilación. Algo similar sucede con las nociones para nombrar a las partes sutiles del cuerpo y los dueños del territorio. Entender los registros en su profundidad religiosa me lleva entonces a complejizar la figura de los especialistas rituales, de su contexto y sus rezos.

La aproximación a los trabajos de curanderos implicó otra decisión relativa a la forma de entender y nombrar la realidad. En las explicaciones sobre el suceder cotidiano intervienen constantemente seres que forman parte del territorio pero son

distintos a los humanos. Regularmente no son visibles o es posible advertir su incidencia en estados de percepción distinta, como sucede durante el ritual de ingesta de hongos. Personas que desempeñan distintos oficios cuentan historias sobre duendes, dueños del territorio y presencias que acechan en sitios y momentos específicos; esto configura una forma de percibir el territorio e implica que los humanos están conectados a él de distintas formas. Los relatos tomados de mi trabajo de campo y de la literatura etnográfica presentan el rasgo de suceder en condiciones espacio-temporales, lo que guarda considerables coincidencias con lo que Alfredo López Austin acuñó como *mundo otro*, una capa de la realidad que corre paralelamente al mundo visible. Recupero e incorporo esta noción en la escritura de la tesis.

La actividad de curanderos implica en muchos casos disponer y manipular objetos con el fin de entender la agencia del mundo otro. Si reciben a un enfermo que no logra curarse, a una persona preocupada por un extravío, en la mayoría de los casos realizan uno o más procedimientos que implican interpretar una serie de signos. La forma del maíz, el parpadeo de las velas, la combinación de cartas de la baraja española, el pulso en las muñecas o la fosa del codo, las figuras del blanquillo roto en un vaso de agua, todos son instrumentos que le permiten al curandero hacer un diagnóstico. A este acto de interpretación le llamo adivinación e insisto en entenderla no como una predicción sino como una percepción de ese mundo otro.

Ecós de una poesía *total*

El ejercicio de traducción y transcripción que presento en el último apartado del tercer capítulo de la tesis, está pautado por un interés por hallar vasos comunicantes entre el rezo como modalidad de *arte verbal* y la poesía escrita. Se trata de una práctica inspirada en la etnopoética norteamericana, cuyos principales impulsores fueron Dennis Tedlock y Jerome Rothenberg.

Desde la antropología y la lingüística, Tedlock se especializó en narrativas zuni y en textos mayas de tradición oral. Teorizó y practicó la transcripción y traducción de artes verbales, concepto con el que encausó distintas expresiones provenientes de la oralidad. Su trabajo fue influido por la poesía de la generación precedente al movimiento *beatnik*, como lo expone Ernesto Miranda Trigueros⁵. En particular, Tedlock retoma la idea del verso proyectivo de Charles Olson, el cual “podía recoger ciertas leyes y posibilidades del aliento”⁶. También distinguió que narraciones como la épica yugoslava, la poesía de Yates y las narrativas zuni, comparten recursos formales como la repetición en el encabalgamiento de dos frases. Rechazó que sólo las primeras fueran meritorias de un análisis retórico, mientras las últimas eran consideradas por la escuela boasiana como “primitivas”. Así, con la noción de artes verbales inicia el estudio desde el ámbito académico de cantos, narraciones y rezos, que por no venir de una tradición escrita no tienen su propia historia de exégesis.

⁵ Cfr. Ernesto Miranda Trigueros, “Los precursores” en *La etnopoética y los cantos de María Sabina. Una aproximación*, México, (UNAM), 2007 [Tesis de licenciatura], pp. 9-14.

⁶ Charles Olson, *Selected Writings*, New York, New Directions Publishing, 1966, p. 15.

Con estos argumentos en mente, Tedlock incorporó adecuaciones formales al ejercicio de transcripción con el fin de comunicar creativamente rasgos de la oralidad que de otra forma pasarían desapercibidos en una versión literal, como pausas, entonaciones y la intencionalidad impresa en una exclamación o un secreto. Por ejemplo, propuso escribir en mayúsculas las palabras pronunciadas en voz alta, mientras los susurros podrían sangrarse hasta el margen derecho de la cuartilla o colocarse entre paréntesis⁷. Herramientas todas que ya formaban parte de la práctica escrita de poetas como William Carlos Williams o de la vanguardia de poesía concreta en Brasil. La expansión de esta mirada etnográfica encuentra una resolución fértil en el trabajo de Jerome Rothenberg, para quien la traducción es la posibilidad de entrar en contacto con las fuerzas vivas del arte verbal de la América indígena⁸.

En esta tesis, guiado por el ánimo expansivo de la etnopoética y convencido de que en la oralidad hallaría algunas constantes que me permitieran una exploración escrita, detecté los elementos formales del rezo de una curandera mazateca, sus herramientas propias y mecanismos internos. En el texto dispongo fragmentos del rezo en tres versiones, dos de ellas versificadas. La primera está en el capítulo 3, dividida en secciones temáticas y escrita en dos columnas paralelas con el fin de tener la transcripción y su traducción inmediata. La segunda versión se incluye a modo de apéndice al final de la tesis. Ahí se encuentra mi propuesta de

⁷ Ideas esbozadas en "Part one: Transcription and Translation" en *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 31-124.

⁸ Conuerdo con las consideraciones que hace en el prefacio de uno de sus libros, donde expone cierta tendencia que pretendía la incomunicación de culturas por los caracteres de sus particularidades. Consideraba que traducir nos aproxima a la radicalidad del otro y pensaba la traducción como un espacio de aprendizaje. Cfr. "Pre-Face (1971)" en *Shaking the Pumpkin. Traditional Poetry of the Indian North Americas*, New York, Station Hill, 2014, pp. XXI-XXVI.

transcripción en versos, en tanto la disposición tipográfica presenta distintas sangrías. El rasgo formal más constante del rezo son sus paralelismos internos, por ello la versión trata de evidenciar la coherencia interna jugando con el lugar de cada verso. Espero que sirva para leerse de corrido y mostrar un poco de la magia que produjo en mí al trabajar en ella. Finalmente, el segundo apéndice es la primera traducción tal como la realizó la profesora Norma Juárez.

Sobre la representación de la lengua

La lengua mazateca pertenece al tronco lingüístico otomangue, familia popolocana. De acuerdo con un catálogo realizado por el INALI en 2008, existen 16 variantes lingüísticas del mazateco; el proyecto *Nanginá* de Documentación Lingüística y Dialectológica del Mazateco reconoce 10 lenguas mazatecas y 20 variantes lingüísticas². La variante de Huautla de Jiménez –la más citada en la tesis– corresponde al Mazateco del Centro de acuerdo con ambos registros, con variaciones entre los municipios que incluye la variante. Algo característico de esta lengua es su carácter tonal, rasgo que la vuelve particularmente armoniosa.

Durante la escritura de esta tesis se publicaron los *Cuadernillos de ortografía de las zonas mazatecas*, en el que participó la lingüista Verónica Martínez Pulido, mi profesora de mazateco e interlocutora de la investigación, y otros investigadores con distintas experiencias en el proceso de representación de la lengua. A pesar de considerar esta propuesta como la más relevante para normar la escritura, decidí no utilizarla pues habría sido muy complicado homogenizar todos los registros etnográficos que de por sí presentan peculiaridades en sus formas de representar

la lengua. En cada caso la transcripción de una fuente escrita permaneció como en el original; a las fuentes vivas les consulté por la escritura que utilizarían y así las conservé. Dado lo anterior, a lo largo de la tesis se encuentra la misma noción escrita con variaciones, como el caso de *seen nizjin*, que aparece ya con una *e*, ya con *x* en vez de las consonantes *zj*. El ejemplo de esta noción cuya traducción regularmente es espíritu o sombra, pero que literalmente es *imagen del día*, resulta ejemplar de la dificultad no sólo de referir por escrito una elocución, sino también de precisar su significado.

Agradecimientos

Desde mi ingreso en la maestría conté con una interlocución sin la cual todo el proceso de investigación habría sido muy lento. Gracias a la generosidad de la investigadora Citlali Rodríguez tuve pronto acceso a recursos bibliográficos muy importantes, además que por su invitación entré en contacto con el grupo de difusión cultural Memoria Mazateca. Ahí confabulé con don Emilio Fernández y la profesora Norma García el ejercicio de traducción e interpretación, que consideramos relevante pues ellos ven en su lengua *enna* un patrimonio que debe ser resguardado y explorado. En este punto se cruzaron felizmente nuestros entusiasmos. Haberme enfocado en el rezo siempre estuvo relacionado con mi vocación literaria y mi interés en la expresión poética, de la cual el rezo es un ejemplo único y luminoso. Si la tesis que presento o algunos de sus señalamientos resultan de interés para la comunidad mazateca que acompañó mi trabajo, significará una gran alegría y una consecuencia indirecta de mi esfuerzo.

A este último respecto fueron sustantivas las interlocuciones de distintas personas, que robustecieron, encaminaron o contrastaron mis ideas sobre la ritualidad y su dimensión religiosa. El antropólogo Mauricio Martínez me aproximó a consideraciones muy relevantes sobre la complejidad de los seres del mundo otro, y la forma que tiene el especialista de establecer comunicación con ellos. También fue quien me llevó a conocer a la curandera Flor y posibilitó nuestra participación en la velada. Conforme fui organizando el material etnográfico y moldeando la forma del trabajo, mantuve un diálogo continuo con el investigador mazateco Alfredo Terán, oriundo de Río Sapo. Su experiencia en el trabajo con abuelos mazatecos le ha permitido esbozar hipótesis de largo alcance, alimentadas con intuición y pautadas por una aproximación espiritual al legado de sus ancestros.

Haber elaborado un proyecto para luego desarrollarlo en las condiciones extraordinarias de la pandemia fue una determinante para el trabajo. El ejercicio de abstracción de conocimiento a partir de fuentes estuvo acompañado en todo momento por la guía de Regina Lira. Nuestra comunicación también me permitió acceder al sentido de temas relevantes que se relacionaban con mi trabajo, ya para echar mano de ellos o para descartarlos por no tener cabida en mis necesidades. Su experiencia de varios años realizando trabajo etnográfico en la zona del Nayar y la interlocución que tiene con investigadoras del ámbito mesoamericano fueron un valioso punto de referencia. En este proceso comprendí la importancia de trabajar con la particularidad de los datos recopilados y hacer propuestas mesuradas sobre su generalidad.

Al principio del proceso establecí un diálogo muy fértil con el antropólogo Edward Abse, quien residió en la sierra mazateca en la década de los noventas.

Conocer su reciente lectura del *soberano dual* en la antigua gobernanza de la región disparó mi propia propuesta establecida en el primer capítulo. Edward me motivó a dialogar con Alessia Frassani, la investigadora que ha trabajado más a fondo las artes verbales que me ocuparon. Su lectura crítica y ejemplo también acompañaron mis reflexiones en todo momento. Ella ha hecho dialogar los contenidos del arte verbal mazateco de diversos sabios con representaciones pictóricas de los llamados códigos mánticos de manufactura prehispánica. Su propuesta de iluminar la lógica del arte antiguo con una práctica contemporánea me acompañó implícitamente en la óptica con que interpreté los materiales entográficos, aun cuando el procedimiento no siempre es explícito.

Capítulo 1. *Chjota chjine*: persona de sabiduría

Introducción

Una lengua de neblina se cierne sobre El Cerro de la Adoración, monte sagrado conocido por los mazatecos como *Nindo Tokoxo*⁹. En su cima sobresalen tres cruces y un pequeño altar dedicado a la Virgen de Guadalupe. Unos 200 metros abajo del altar comienzan los linderos del barrio el Fortín, localidad de Huautla de Jiménez, característico por su tupida vegetación en la que abundan helechos y liquidámbar. La zona se vuelve muy fría en invierno, estación correspondiente a cinco distintas temporadas del calendario agrícola mazateco, cuya conformación en periodos de veinte días parece acusar su raigambre prehispánica¹⁰.

Don Trinidad García de 46 años reside en uno de los hogares del Fortín. Su terreno consiste en una disposición tradicional mazateca¹¹: un cuarto para dormir, uno para la preparación de alimentos y otro para recibir invitados, separados por

⁹ La palabra *Nindo* equivale a montaña mientras que *Tokoxo*, de acuerdo con el historiador mazateco Leonardo Martínez, no tiene traducción al español, pero refiere al tipo de árbol que abunda en el cerro mencionado. Comunicación personal, febrero 2021.

¹⁰ *Chan kjinda aon, chan men, chan tjaon, chan xki y chan kui* son las cinco veintenas correspondientes. No parece haber un nombre del calendario para todas las comunidades mazatecas. El historiador Martínez Moreno explica que esta forma de computar el tiempo se divide en *chan dnjen* y *chan kjuan*, voces equivalentes a tiempo (de) reforma y tiempo (de) siembra. En 1936, el antropólogo Jean Bassett Johnson registró el uso en Huautla de Jiménez de un calendario de doce meses y lo identificó como *tonalamatl*. Por la arbitrariedad del nahuatlismo no parece que haya indagado en su funcionamiento. El mismo año y para rectificar la información de Johnson, Robert e Irmgard Weitlaner ubicaron el uso de un calendario de trece periodos de veinte días con la rúbrica de "calendario mazateco". Cf. Robert Witlaner e Irmgard Weitlaner, "The Mazatec Calendar". *American Antiquity*, vol. 11, 3, (enero, 1946), pp. 194-197. En la segunda mitad del siglo XX se publicó una investigación con el nombre en la lengua: *Chan-chaon-yoma*, cuya traducción literal es "periodo de nacimiento de gente humilde". Cf. Geert Bastian van Doesburg, *Códice Ixtlixóchitl. Papeles y pinturas de un historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Para revisión de su uso actual Cf. Gabriela García, Baastian von Doesburg, *El calendario mesoamericano en una comunidad mazateca en la actualidad*, Youtube (12 de marzo de 2013), 35:31 (Video en línea): <https://www.youtube.com/watch?v=mk9Bn5lfPHE> (consulta el 2 de marzo de 2021)

¹¹ Cf. Ana Paula Lino de Jesus, "Da arquitetura doméstica na Serra Mazateca", en *Palavra florida. Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México*, (Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro), pp.128-130, 2017, [Tesis de maestría].

una vereda de tierra. Sentado frente al fogón de la cocina, don Trini nos recibe a tres visitantes y de inmediato pregunta: “¿ustedes qué me pueden contar de dios?”. A través de las ventanas de lámina se escapa el humo del fogón confundándose con la neblina de afuera.

Mientras discurre la conversación entre don Trinidad y nosotros –tres visitantes de la Ciudad de México–, su hermana doña Eugenia cocina un platillo vaporoso típico de la sierra mazateca: caldo de chivo. Al hacer una pausa en la preparación, nos dice con amabilidad: “si no han comido los honguitos y no prueban el caldo de chivo, entonces no vinieron a Huautla”. Unos días antes de llegar, hablé por teléfono con ambos para decirles que queríamos asistir en los últimos días de 2020. Desde del 2016 he podido asistir una vez por año, con distintos amigos, al ritual de sanación consistente en la ingesta de hongos durante la noche, conocido entre los huautecos con el nombre de *velada*¹².

La primera vez que participé en el ritual, don Trinidad ofició, también por primera vez, completamente solo. Antes era su padre don José Luis, *chjota chjine* o “persona de conocimiento”, quien recibió durante más de tres décadas a gente de todo el país para acompañarles, hacerles limpia y compartir el silencio de la *velada*, actividades desempeñadas hasta 2015, cuando falleció por complicaciones renales. A partir de entonces he podido presenciar la transición del legado, no tanto en conversaciones al respecto sino en gestos, actividades y actitudes. Los cambios más decisivos se operan necesariamente en el interior de Trinidad, como sucede

¹² En el tercer capítulo de esta investigación se tratará a profundidad sobre el ritual conocido como *velada*.

en los procesos de iniciación¹³. Aun cuando la manifestación del cambio es un proceso esotérico y no exotérico, no por ello es menos real o trascendente, pero precisamente por su carácter interior representa una dificultad evidente para el presente trabajo. Algunas de las experiencias compartidas con Trinidad sirvieron para disparar las reflexiones que vertebran este primer capítulo,

Su propuesta consiste en caracterizar las actividades propias de los *chjota chjine* y las *chjoo chjine* (mujeres de conocimiento). Para ello se contrastarán los datos recopilados en distintas temporadas de trabajo de campo con registros etnográficos pertinentes. En el primer apartado se perfila a grandes rasgos la dimensión política en la que operan los especialistas rituales actualmente en contraste con su antiguo liderazgo. El segundo apartado señala la transición del legado de curandero al interior de la familia de Trinidad García. En el tercer apartado se expone el momento de transición en el que se encuentra don Trinidad, quien al suplir a su padre ha transformado su forma de enfrentar el mundo; se enfatiza el valor del prestigio, cuya principal expresión es el libro de cada *chjota chjine*. En el cuarto y último apartado se expone otro objeto de igual importancia y complejidad para el quehacer del sabio: la mesa donde se emplazan el altar y las ofrendas.

¹³ Al referirse a la vía iniciática y contraponerla a las pseudoiniciaciones, Rene Guenón enfatiza el carácter silencioso e íntimo del proceso, en el cual los objetos y símbolos rituales tienen como finalidad permitir “la influencia espiritual” transmitida que permite la iniciación del neófito.

1.1 *Chjota chjine* y *chjoo chjine*: una identidad en transformación

A finales del siglo XX, y como consecuencia del proceso general de desamortización del territorio mexicano¹⁴, una oleada de extranjeros adquirió propiedades en la zona alta de la Sierra Mazateca¹⁵ en donde establecieron sus fincas cafetaleras. De acuerdo con los trabajos más recientes de Edward Abse¹⁶ y Citlali Rodríguez¹⁷ — ambos interesados en la dimensión histórica de la región— el periodo de establecimiento de fincas y su subsecuente abandono a causa de las sediciones en torno a los años de la Revolución, es una piedra de toque en la transformación política de la sierra y su incorporación al proyecto del Estado mexicano.

Uno de los testimonios más tempranos que conciernen a este periodo es el del etnólogo y coleccionista alemán Wilhelm Bauer. Comisionado al sur de México para ensanchar la colección etnográfica del Museo de Hungría¹⁸, Bauer viajó a la sierra en 1903 y posteriormente redactó un informe sobre aspectos relevantes de la vida social y religiosa mazateca. De voz de su colaborador Othón García, entonces ex presidente municipal de Huautla de Jiménez, Bauer tuvo noticia del último

¹⁴ Tomo la denominación de «desamortización» en el sentido legislativo con el que el Estado Liberal mexicano del siglo XIX lo utilizó para referirse al proceso de privatización general del territorio. Para ver una aplicación del proceso en una región específica de la nación Cf: Baruc Martínez Díaz, *In Atl, in Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión nahuatl en la región de Tlahuac (1856-1911)*, México, Libertad bajo palabra, 2019.

¹⁵ Principalmente en el municipio de Santa María Chilchotla. Para una exposición más detallada del establecimiento de fincas en la región Cf: José Guadalupe García, *La Sierra de Huautla en la gesta Oaxaqueña*, México, 1955.

¹⁶ Edward Abse (en prensa), *Where the Sun Hides: Shamanism, the Rise of Sorcery, and Transformations of Mazatec Religious Life*. Albuquerque, University of New Mexico Press

¹⁷ La primera aproximación al proceso de transformación de la sierra se puede leer en: Citlali Rodríguez, “Faena para el progreso. Huautla de Jiménez (Oaxaca)”, en *Estudios Mesoamericanos* 2, México, UNAM, 2019, pp. 47-57.

¹⁸ Cfr. János Gyarmati, *Corpus antiquatum americanensium, Hungary. Pre-colombian pottery from Mesoamerica and the Central Andes in the Museum of Ethnography in Budapest*, Budapest, Museum of Ethnography, 2009.

cacique mazateco gobernador de Chilchotla, asesinado junto con sus seguidores en 1890.

A Bauer le comunicaron que las facultades del cacique las regulaba el escrutinio y aprobación de sus gobernados. El rasgo que adquiere relevancia para esta exposición es la doble función con la que estaba investido: “El cacique no sólo era juez, sino al mismo tiempo también supremo sacerdote. La religión estaba sustituida —y la sustituye frecuentemente todavía ahora— por un culto a los animales sumamente primitivo y un sinnúmero de ceremonias paganas que seguramente son antiquísimas.”¹⁹ Las observaciones de Bauer y los subsecuentes registros etnográficos permiten establecer la hipótesis de las funciones desempeñadas por los líderes: en ellos se concentraba el poder político y el religioso, expresado este último en distintas formas culturales²⁰. En particular, la hipótesis nos permite elucidar el desplazamiento paulatino del lugar que ocupaban los ritualistas —a quienes identificamos actualmente como *chjota chjine* o persona de conocimiento— en la incidencia política de sus comunidades.

En una reconstrucción histórica muy sugerente, el estudio ya citado de Edward Abse identifica al cacique con la doble función de juez y sacerdote. Con base en el testimonio de Bauer, infiere además la facultad del soberano de

¹⁹ Wilhelm Bauer, “Paganismo y superstición entre los indios mazatecas”, en *Traducciones mesoamericanistas*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1968, p. 248.

²⁰ Resulta relevante la categoría de “religión cultural” establecida por Jan Assmann, quien distingue dos clases de religiones que conviven en los libros del Antiguo Testamento. La religión más reciente, nos dice Assmann, está pautaada por una serie de preceptos escritos y determina las llamadas religiones de libro; tiene un carácter cerrado y se erige como verdad frente a lo que considera falsas creencias. En cambio, la religión más arcaica posee un carácter cultural y, a diferencia de la primera, no está cerrada a la convivencia con otros dioses, mas los reconoce y muchas veces los asimila. Cfr. Jan Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006. Los rasgos generales de la *religión cultural* coinciden con mis observaciones de la religiosidad mazateca, como se verá expuesto a lo largo de este trabajo.

transformarse en animal, técnica que le permitía actuar como centinela en los límites territoriales. En las entrevistas que he realizado en campo, los abuelos recuerdan anécdotas transmitidas por sus antepasados en las que los nahuales o *xi majao*²¹ de los ritualistas libraban batallas en las fronteras de los municipios. Es probable que la forma de conciliación y regulación de los conflictos entre las comunidades mazatecas en el periodo colonial estuvieran mediadas por la figura de líderes políticos con autoridad religiosa. Esta relevancia cambiaría por completo luego del periodo entre siglos.

Ya puesto en marcha el proyecto de Estado mexicano, el soberano mazateco investido con autoridad ritual y liderazgo político del que nos habla Bauer encontraría un lugar menos visible en la conformación posterior de la estructura estatal. Dicha autoridad recaería en el llamado Consejo de Ancianos²². El Consejo estaba conformado principalmente por ancianos experimentados —*chjota chinga*— que encabezaban familias extendidas de tipo patrilocal y patrilineal basadas en múltiples compadrazgos. En la década de los sesentas el antropólogo Eckart Boege²³ coordinó distintos grupos de trabajo en municipios serranos a través los cuales advirtió la efectividad con que las familias extendidas resolvían asuntos como

²¹ Literalmente “su segundo”. Más adelante se hablará de esta entidad anímica que habita el cuerpo mazateco

²² Si bien el registro de Bauer corresponde a Santa María Chilchotla, de donde no se tiene registro escrito sobre el Consejo, de acuerdo con el historiador independiente Alfredo Terán de Río Sapo, si la agencia municipal estaba presidida por un cacique a éste lo acompañaba un grupo de ancianos para regular su trabajo. Al ser suplantada la figura del cacique lo que prevaleció fue ese grupo de personas que mediarían las relaciones de los municipios con el Estado. En ese sentido, considero que es posible advertir la trasposición del liderazgo ejercido por una figura religiosa al contrastar el dato de Bauer con los registros posteriores acerca del Consejo de Ancianos, sin por ello disminuir la complejidad de las historias de cada municipio serrano. Sería importante investigar si la forma de organización cristalizada en el Consejo provenía del periodo colonial.

²³ Cf: Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.

la tenencia de tierras, préstamos y el trabajo comunitario en la milpa. En ese sentido, el Consejo de Ancianos era el reducto de una organización comunitaria que había resistido las transformaciones de la sierra y la infiltración de los partidos políticos.

Los ancianos al frente de las familias, así como otras personas que conformaban los Consejos, eran respetados por su elocuencia enunciativa y el prestigio ganado luego de años de funciones políticas y religiosas. Tal como lo documentó Federico Neiburg²⁴ muchos de estos *chjota chinga* eran reconocidos como especialistas rituales, capaces de presidir el culto pautado por el calendario agrícola mazateco. Es decir, existía en el núcleo de la organización la presencia de *chjota chjine* o “personas de conocimiento”²⁵. Ser un sabio era consecuencia del prestigio público y a ellos se acudía para guiar las decisiones comunitarias. La facultad de liderazgo religioso, entonces, corría paralela a un uso especial del lenguaje²⁶ y un prestigio social ganado por el cabildeo en esta organización.

Mientras al interior de las comunidades mazatecas resistía el núcleo de poder tradicional cristalizado en el Consejo, dos fenómenos fueron determinantes en las transformaciones económicas y políticas de Huautla de Jiménez en la segunda mitad del siglo XX, y en consecuencia en las actividades y el papel que desempeñan los distintos tipos de especialistas rituales. El primero fue la construcción de la carretera de Teotitlán de Flores Magón hacia Huautla, con la cual éste último municipio se convertiría en el principal centro económico de la sierra mazateca. El

²⁴ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca, el caso de Consejo de Ancianos en San José Tenango*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1988.

²⁵ En el siguiente apartado se habla con más detalle sobre la denominación del *chjota chjine*.

²⁶ Neiburg, *op cit.*, P. 160.

segundo es la articulación de la política partidista con las formas de organización comunitaria, que terminaría por opacar el poder del Consejo de Ancianos.

La accesibilidad al municipio de Huautla de Jiménez por vía terrestre, además de facilitar el intercambio de bienes y la circulación de mercancías, coincidió con la visibilidad internacional de la figura de María Sabina —la *chjoo chjine* o mujer sabia más afamada entre los mazatecos— a raíz de las publicaciones del etnomicólogo Gordon Wasson. Esto abonaría a la llegada desmedida de turistas nacionales y extranjeros a la región, ávidos de experimentar la ingesta de hongos de una forma “tradicional”. La afluencia de una nueva forma de turismo “espiritual”²⁷ provocó numerosas disputas y conflictos intestinos —la casa de María Sabina fue quemada por algún adversario, ante el descontento que generaba la comercialización de los hongos consumidos en la velada— además de obligar al Gobierno Federal a cargo de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) a establecer retenes en la entrada del municipio para frenar la llegada de foráneos.

Huautla de Jiménez se convirtió en un centro de atracción para un tipo de turismo específico, que desde entonces busca la experimentación acompañada de un “chamán” a quien la Modernidad no ha podido despojar de sus conocimientos de raigambre mesoamericana²⁸. A la par, los ritualistas antiguamente investidos con una fuerte responsabilidad, experiencia en el cabildeo comunitario y merecedores

²⁷ Al respecto de este fenómeno el interesante trabajo de Magali Demanget, *El precio de la tradición en torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca de Huautla de Jiménez, Oaxaca*, (Cuaderno de trabajo no. 6) Xalapa, Universidad Veracruzana 2000.

²⁸ En su revisión crítica de la literatura antropológica en torno a los curanderos mazatecos, Abse encuentra problemático el punto de partida de los trabajos de Gordon Wasson, quien perseguía una continuidad cultural entre el uso de hongos en Siberia y el sur de México. La supuesta continuidad explicada por fenómenos migratorios convertía a María Sabina en una heredera de un fenómeno chamánico arcaico que había permanecido cristalizado en el tiempo. *Cfr. Abse, Op. cit.*, pp. 427-457.

del respeto local, han experimentado una transformación que los lleva a desempeñar una doble función. Por un lado, la mayoría de los sabios y sabias con quienes he entrado en contacto, así como quienes colaboran con colegas investigadores dedicados a estudiar la región, desempeñan sus actividades en condiciones de precariedad económica teniendo que buscar distintos trabajos durante el año.

Por el otro, los *chjota chjine* han adquirido un papel de mediador con el mundo no mazateco. Aunque la presencia en Huautla de extranjeros y mexicanos identificados con los movimientos contraculturales de las décadas de los sesentas ha disminuido considerablemente, la curiosidad despertada por la figura de María Sabina se trasvasó a distintos ámbitos académicos y culturales y desde entonces las actividades de los ritualistas han suscitado constantes sinergias, con especial énfasis en las veladas con hongos.

Posteriormente, al caracterizar el trabajo de los *chjota chjine* se ponderan distintos registros que perfilan su función de mediadores con el ámbito del mundo otro, en la que habitan las entidades anímicas, los dueños del territorio y los dioses de origen europeo. Es significativo el carácter de mediadores y que su facultad para negociar precede la diplomacia desplegada hacia el exterior en últimas décadas²⁹.

²⁹ Una relación no está exenta de tensiones y disputas. Existen una visión interna acerca de la colaboración con antropólogos y lingüistas, principalmente. La comparten algunos intelectuales mazatecos quienes, tras presenciar el paso de numerosos investigadores y la creación de trabajos monumentales en torno a la cultura y lengua, concluyeron que ningún beneficio se queda en las comunidades, la producción académica no sirve para afianzar un proyecto de integración y generalmente ignora los procesos de *co-creación* bajo los cuales se desarrollan las tesis. Esta visión tiene suficientes fundamentos, baste citar el ejemplo de los trabajos realizados por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) durante el siglo XX, cuyos textos no sólo fueron elaborados con un conocimiento especializado de lingüística, sino que además están escritos en inglés, con lo cual se vuelven inaccesibles para la mayoría de los hablantes de mazateco.

En una entrevista realizada en 2019, Trinidad me habló de los motivos que le impiden “levantar” una cosecha a pesar de contar con terreno bastante amplio para ello: “Mis manos no pueden, es necesario juntar a varios vecinos y eso nada más para mi milpa. Cuando (vivía) mi finado padre era distinto, él llamaba a los vecinos de los cuatro rumbos y se juntaban, hacían ceremonia (al centro de la milpa) y le pedían al *Chikon* que echara bendición. Si hoy les pido nadie hace caso, están en política de cada quien”. El breve testimonio de un especialista en vías de iniciación condensa la circunstancia en que muchos de los *chjota chjine* y las *chjoo chjine* trabajan en la sociedad mazateca en la actualidad, en contraste con los privilegios y el respeto que les generaba su actividad en torno al Consejo de Ancianos o su antiguo liderazgo comunitario³⁰.

El padre de don Trinidad fue un curandero conocido y respetado entre los vecinos del barrio el Fortín. De acuerdo con lo que he podido reconstruir en las entrevistas a su familia, él vivió un proceso de transformación común para su generación que heredaría a los sabios actuales. Todavía participó en actividades comunitarias como la faena y al estar vinculado con los vecinos le era posible “levantar” la cosecha, como lo relata Trinidad. Además, y a pesar de no hablar español, don José Luis se desempeñó como curandero principalmente con los foráneos que llegaban a visitarlo en distintas épocas del año. Con algunos de ellos estableció vínculos de compadrazgo que le permitieron bautizar a sus hijos y le aseguraron otros intercambios económicos. La estrategia relacional de don José

³⁰ De acuerdo con Citlali Rodríguez, la fragmentación de las labores comunitarias basadas en la ayuda mutua impacta directamente en el poder de convocatoria que tienen las personas. El impacto se extiende a distintas relaciones y no sólo a las que conciernen a los sabios. Comunicación personal, marzo 2023.

Luis le fue heredada a Trinidad, con la diferencia de que las alianzas primordiales al interior de la comunidad están borradas de su horizonte.

Es necesario señalar que la circunstancia referida tiene sus peculiaridades en los distintos municipios que conforman la sierra mazateca. Mis observaciones sobre el quehacer actual de sabias y sabios se centran en Huautla de Jiménez. Por un lado, la ritualidad doméstica parece ser la norma y no la excepción. Cada persona entrevistada en mis distintas estancias de trabajo de campo, me ha referido conocer a alguien que haga rituales. Como bien señala Citlali Rodríguez³¹, no sólo los sabios y curanderos llevan a cabo estos procedimientos. Se trata de una ritualidad doméstica generalizada, ya asumida sin ningún estigma, ya oculta con miras a no levantar suspicacias y envidias.

En cuanto al cambio ocurrido en la importancia del *chjota chjine* en el impacto político, existen una serie de testimonios recogidos por la antropóloga Fabiola Minero³² que matizan lo expuesto hasta ahora. Minero entrevistó a cuatro personas experimentadas en los rituales con hongos cuyo uso les orienta en decisiones vitales. Tres de ellas ostentaron un cargo público o incidieron de alguna forma en la política de Huautla. Los testimonios tienen un cierto grado de secrecía y ambigüedad. Lo que prevalece es la utilidad del ritual para las necesidades más disímiles. El uso de hongos, de acuerdo con el trabajo de Minero, no se reduce al tratamiento de enfermedades, y en cambio adquiere relevancia en distintas encrucijadas del tránsito vital.

³¹ Comunicación Personal, mayo 2022.

³² Fabiola Minero, *Viajar al otro mundo en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Golfo, Xalapa), 2016 [Tesis de maestría].

Con base en tres estancias de trabajo de campo y lo expuesto anteriormente, considero que el papel de los especialistas rituales o *chjota chjine* —cuyas actividades van desde el tratamiento con plantas, la detección de enfermedades o el acompañamiento en la velada con hongos— se concentra actualmente en la ritualidad doméstica y no tiene la misma visibilidad en cuanto a su impacto político. Abse lo expresa en el mismo sentido: “Las prácticas *chamánicas* han perdido su aspecto público, para convertirse casi por completo y muy intensamente en actividades secretas. Actualmente están restringidas al ámbito del hogar y son oficiadas para exclusivo interés de los familiares inmediatos.”³³

Desde la década de los cincuentas se produjo un enroque en la función de mediador desempeñada por los ritualistas mazatecos. El etnomicólogo norteamericano Robert Gordon Wasson llegó a territorios serranos para continuar su investigación sobre usos tradicionales de hongos con propiedades psicoactivas, siguiendo las huellas de sus colaboradores Richard Evan Schultes y Jean Bassett Johnson. A partir de entonces y con el antecedente de las veladas con hongos oficiadas por María Sabina y descritas por Wasson, los *chjota chjine* funcionan como mediadores con los foráneos interesados en el mundo religioso mazateco. Señalar esta circunstancia es ineludible pues desde ese espacio de intermediación se han generado las etnografías con las que dialoga este trabajo.

De forma paralela al proceso de investigación y escritura de esta tesis, en el marco de las actividades desarrolladas en el proyecto de investigación referido en la introducción, participé en un diálogo con distintas investigadoras acerca del

³³ Abse, *op. cit.*, p. 60.

contacto que hemos establecido con sabias y sabios de la sierra mazateca. Coincidimos en que la participación activa en rituales supone una vía insustituible para generar conocimiento desde las ciencias sociales, además de ser espacio de intercambio y generación de interpretaciones colectivas. Uno de los frutos de la discusión fue un artículo colectivo publicado en la revista *Elementos* de la Benemérita Universidad de Puebla, en el que relato un acto adivinatorio realizado por una curandera y un psiquiatra³⁴. Me interesa referir esto porque en el seno del ritual de la velada se incorporó una experiencia foránea y se tradujo en una manifestación de un ser de la mitología mazateca. Se trata de una circunstancia que ilustra el carácter abierto de la práctica religiosa que nos ocupa.

1.2 Una familia de sabiduría

Así como don Trinidad, su hermana Eugenia es oriunda de La Providencia, localidad de Huautla cuyos hogares se hallan deshabitados. Al preguntarle por el lugar dice que se ha convertido en “un barrio fantasma”³⁵. Ahí los concibieron sus padres y por la lejanía con Huautla de Jiménez el lugar nunca gozó de servicios médicos estatales. Actualmente Eugenia vive en el centro de Huautla, con su esposo Rogelio y dos de sus hijos, María Teresa de 18 y Ángel de 15. La familia se sostiene principalmente por los ingresos del taxi que don Rogelio conduce. Sin embargo, ella es “la patrona”, según dice su esposo: desde la intimidad de la cocina calcula

³⁴ Jesús González, Ariane Spitalier y Alan Suárez, “La velada mazateca como vía de conocimiento en los procesos de construcción de investigación científica”, en *Elementos*, 131 (junio-septiembre, 2023) pp. 83-92.

³⁵ Este y el siguiente testimonio fueron registrados en diciembre 2020.

gastos, rituales y enmiendas de toda la familia. También tiene experiencia fuera del ámbito doméstico:

Antes de juntarme trabajaba en (ciudad de) México, por eso pude hacerme de un dinero y comprarle su casa a mi papá, ahí donde vive Trinidad ahora. También acompañaba a mi papá cuando iba a hacer limpia a la ciudad, siempre íbamos a las iglesias y ahí se quedaba rezando él, rezaba por toda la familia, por la comunidad, vecino, compadres. Cuando rezas tienes que pensar en toda la gente. A él le enseñó un poco mi abuelito, todos los varones de la familia han sido curanderos. Imagínate, donde vivían mis abuelitos en La Providencia no había médico, nada de médicos de bata blanca, entonces ellos aprendieron a ser parteros, yerberos. Cuando mi papá ya tenía varios hijos le dijo su papá: ya no te voy a ayudar (a que tu mujer dé a luz), ahora tú debes aprender a recibir a tus hijos, tú vas a sanar también.

Luego de acompañar durante varios años a su padre, Eugenia se familiarizó con las técnicas para curar. En una ocasión el señor le confesó que ella tenía el don y podía hacer las veladas. Sin embargo, el curso de su vida la llevó por otro camino. Sin ser la oficiante de las veladas ella supone uno de sus asideros principales. Es quien ordena, posibilita y supervisa su cumplimiento adecuado. Antes de llegar a Huautla los visitantes se comunican con Rogelio y acuerdan las condiciones de su estancia en territorio mazateco; preguntan si hay un lugar en su casa o en casa de Trinidad para pasar la noche; indagan por el abastecimiento de hongos para el ritual. Cuando los visitantes –pertenecientes a una extensa cadena de amistades, entre las que me cuento– llegan a Huautla, Rogelio los espera en la entrada al municipio.

Para entonces, Eugenia ya ordenó el calendario de actividades a cumplir: la entrega de ofrenda en el Cerro de la Adoración, el periodo de ayuno precedente al ritual; compró los alimentos para cocinar los días que sea necesarios; solicitó al casero un cuarto y, nos menos importante, verificó varios días antes que su

hermano estuviera en óptimas condiciones para officiar la velada. Su negativa a ser ella quien ostente el lugar que dejó vacante su padre puede explicarse por su matrimonio. Al estar casada resulta complicado acatar los periodos de ayuno y abstinencia antecedentes y subsecuentes a los rituales. Las restricciones entorno al quehacer ritual son una condicionante para los mazatecos que reciben el don de curar. Boege también señala esta circunstancia cuando identifica la tendencia a encontrar más sabios en estado de viudez o madurez³⁶.

A primera vista, Eugenia es solamente la hermana del curandero, quien ayuda a recibir a los amigos. Si se atiende con más atención, ella sabe cuando alguien sufre depresión o viene arrastrando problemas familiares, con solo mirarle un momento. Cada velada que officia Trinidad es supervisada por el escrutinio de su hermana. La capacidad ya mencionada de los *chjota chjine* para mediar, en este caso viene aparejada de una facultad para interpretar. Esto sucede regularmente mientras los visitantes hablan con Rogelio o Trinidad, entonces Eugenia observa los gestos corporales, los semblantes, y ello le permite hacerse una idea general de la gravedad de los problemas que traen consigo. Es interesante notar y poner en relieve la capacidad de interpretación porque tiene una extensión peculiar en la forma de interpretar distintos tipos de rituales adivinatorios.

La sabiduría de Eugenia también se puede entender por el contacto directo con el trabajo de su finado padre, curandero durante más de treinta años. Al respecto de su quehacer y algunas de sus técnicas, el intelectual mazateco Juan García Carrera dedicó las siguientes palabras:

³⁶ Boege, *Op. cit.*, pp. 168- 174.

Cuando sus enfermos portan males muy fuertes, procede a sacrificar aves de corral. Si es varón, utiliza un gallo, mismo que es cortado de un ala y cuya sangre mezcla con trece granos de cacao molido, flor de cempasúchil y agua bendita. Ese líquido, que es “caldo de los dioses”, ingiere la persona enferma al final de la ceremonia con los hongos sagrados (...) El paciente, hombre o mujer, lleva consigo el ave a su domicilio, y antes de que amanezca totalmente debe amarrarla a alguna de las patas de la cama por cuatro días³⁷.

A pesar de los datos erróneos del testimonio –en sus rituales ninguno de los dos sacrifica aves; los pacientes que velaban con José Luis y ahora con su hijo jamás se van a sus hogares durante la madrugada–, el escrito nos muestra que beber sangre de ave es sólo una parte de un procedimiento mayor. Al respecto, Eugenia señala los dos tipos de bautizo huautecos: el católico y el tradicional. Éste último lo realizaba su padre y consistía en mezclar gotas de sangre de ave con agua bendita y rociarla sobre el bebé. El animal acompaña el crecimiento del bautizado y “absorbe” las enfermedades hasta que muere.

Atestiguar durante un par de años la dinámica establecida por Trinidad y Eugenia me lleva a reflexionar acerca de concentrar el interés en la figura del curandero. En este caso específico la responsabilidad y los recursos necesarios para recibir a los amigos y proporcionarles un ritual recaen en una estructura familiar, en una red de relaciones. La labor propia de Trinidad consiste en la ejecución de una técnica —limpiar con huevo, con yerbas, acompañar la ingesta de

³⁷ Juan Carrera García y Juan Miranda, *Curanderos y chamanes en la sierra mazateca*, México, Gatuperio, p. 44, 1997.

hongos, enunciar el rezo—, en la elaboración de un diagnóstico y por ende una ofrenda para asegurar que el porvenir sea propicio o se cure la enfermedad. Pero sin toda la logística y apoyo familiar el ritual no podría llevarse a cabo.

En este sentido me parece importante cuestionar la centralidad de la figura del curandero. Como lo muestra el testimonio anterior, las prácticas del *chjota chjine* se encuentran vertebradas y reguladas por un entramado relacional en constante transformación. Desde esta circunstancia de responsabilidad compartida los hermanos resuelven distintos asuntos que suponen una planeación y ejecución que muchas veces los trasciende. Como fue referido, es recurrente que Trinidad asista a la Ciudad de México para hacer limpias y con ello solventar gastos para realizar una ceremonia. Es entonces cuando se activa la comunicación con los amigos y compadres. En las conversaciones preparatorias ambos refieren que sólo hay una forma de afrontar y generar las condiciones para salir adelante: mediante la fe. Señalo esto porque la dimensión religiosa es primordial para su quehacer.

1.3 Iniciación: la mancha y el libro de cada *chjota chjine*

Estamos en el *Kali-Yuga*, es decir, en un tiempo donde el conocimiento espiritual ha devenido oculto, y donde únicamente algunos pueden alcanzarle todavía, provisto que se coloquen en las condiciones requeridas para obtenerle

René Guenon

Cuenta don Trinidad que él tiene “otro nombre” mazateco: Adán. Así le decían sus padres desde que era niño, y los amigos huautecos prefieren ese nombre por ser

una palabra más fácil de silbar³⁸. La sola mención de su *otro nombre* parece referir un imaginario alterno al que se cultiva en el interior del hogar de Eugenia y Rogelio. Trinidad es el centro de atención del interés foráneo por el ritual de la velada, pero la conformación de su identidad se nutre de distintas experiencias, como su paso vital por las veredas no pavimentadas de Huautla de Jiménez, donde se ubican esos amigos que le llaman Adán, ajenos al ajetreo turístico del municipio.

Al transitar los caminos de tierra, Trinidad se nota más cómodo saludando a la gente con el estribillo breve “*jo tso kjoa*” (¿qué cuentas?) que no parece esperar la respuesta de una nueva anécdota, sino evocar la atmósfera de una ya acontecida. Así, una caminata por Huautla está colmada de un silencio espeso puntuado apenas por algunos monosílabos, cualidad que condiciona la forma de experimentar el territorio como un páramo vivo en el que el huauteco reconoce su vecindad con entidades no manifiestas, pero no por ello menos reales. Como se verá más adelante, el silencio es un elemento necesario y central en la experimentación del ritual de la velada, en el moldeado de la memoria ritual asociada a la terapéutica tradicional y la lógica de sus mecanismos.

En lo relativo a Trinidad, me interesa explorar el proceso mediante el cual reconoce su papel de *chjota chjine*. Como muchos de sus paisanos huautecos³⁹,

³⁸ Un dato de gran importancia para esta investigación es el carácter tonal de la lengua mazateca. Una forma de aproximarse a la comprensión de ello, es notando que en esta lengua cada morfema requiere una entonación particular, lo que lo convierte también en un tonema. Así, la entonación de una palabra de al menos dos tonemas genera una frecuencia acústica que puede ser reproducida por un silbido. Esta cualidad lingüística adquiere pertinencia en zonas montañosas como la sierra mazateca, pues permite la comunicación a distancia mediante silbidos que reproducen el patrón de los tonos. Cf. Al Jazeera, *Así suena el mazateco silbado*, Youtube (7 de abril, 2019), 2:56. [Video en línea]: <https://www.youtube.com/watch?v=PhNPirsfg00&t=97s> [Consulta: 20/01/2021].

³⁹ En 2013, la investigadora Adriana Zentella realizó un trabajo acerca de la migración de jóvenes mazatecos hacia la capital del país. Cf. Adriana Zentella Chávez, “Trayectorias y condiciones de vida

Trinidad emigró en su juventud a la Ciudad de México en busca de oportunidades laborales. Recuerda la ilusión de cambiar su estancia hacia un medioambiente urbano, mas también lo irrevocable de abandonar sus estudios. Haber vivido más de 15 años en la capital supuso un desapego abierto hacia su cultura, aunque esto le llevo a crear vínculos de amistad que funcionan, ahora que asumió el cargo espiritual de su padre y volvió a Huautla, como un sistema de lealtades primordiales.

El sistema de lealtades primordiales registrado por Eckart Boege en los sesentas⁴⁰, suponía la forma de parentesco tradicional de tipo patrilocal y patrilineal. Consistía en el pacto establecido entre al menos dos familias cuya vinculación aseguraba la reproducción de la “identidad étnica” basada en un sistema de subsistencia a partir del cultivo de maíz. Facilitaba el trabajo colectivo en la milpas, pues como indica el mismo autor, para cosechar el alimento de una familia nuclear no basta con el esfuerzo autónomo. Este sistema de relaciones sociales encuentra un eco interesante en el tipo de relaciones creadas entre Trinidad y sus amistades foráneas, en particular con quienes lo recibimos en la ciudad de México. El pacto tácito de hospitalidad recíproca supone, para su trabajo actual, un cimiento insustituible, pues cuando visita la capital cuenta con al menos seis hogares para hospedarse, y con una extensa red de amistades prestas a movilizar esfuerzos y contactar a personas interesadas en limpias. Los amigos se traducen, pues, en recursos simbólicos y económicos.

de jóvenes mazatecos migrantes en la Ciudad de México. Una perspectiva de género, de etnicidad y de clase social”, *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 2013.

⁴⁰ Boege, *op. cit.*, p. 61.

Sin embargo, la armonía relativa de sus actividades tiene antecedentes complicados. Mientras vivió en la ciudad desempeñó todo tipo de trabajos, en particular relacionados a la construcción y el mantenimiento de servicios. Por la naturaleza de sus empleos estuvo expuesto a la convivencia en barrios de la periferia citadina. Una experiencia nuclear, que relata con evidente desazón y únicamente a personas con quienes establece la relación de reciprocidad antes descrita, fue un ataque que recibió en una cocina económica en la Alcaldía Iztapalapa. Mientras ordenaba de pie su comida, recuerda sentir un calor extendiéndose en la espalda, para después percatarse que alguien le había enterrado un cuchillo. Dada la distancia y la dificultad de costear el viaje, el padre de Trinidad no pudo acudir a la ciudad y acompañarlo. Le pidió a su amigo el pintor Mario Fernández que lo supliera en las guardias del hospital. Fernández, a su vez, era uno de los compadres del sabio mazateco. Fue el encargado de pintar un racimo de hongos brotando de un águila en la fachada del jacalito donde don José Luis oficiaba sus veladas.

El tránsito por una experiencia cercana a la muerte es un motivo recurrente en los procesos de iniciación entre los *chjota chjine*. Manrique Rosado refiere algunos casos en los que el encuentro con entes espirituales en circunstancias de enfermedad deja su rubrica en sabias y sabios para comenzar su trayectoria⁴¹. Asimismo, a raíz del ataque recibido, Trinidad experimentó en carne propia el padecimiento y los mecanismos internos para reponerse de la depresión ulterior.

⁴¹ Cfr. Lidia Manrique, "Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el chjota chjine y el tje'e", en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, pp. 124-164.

Refiere este momento de su vida como el primer llamado que recibió para asumirse, la cifra inicial hacia el conocimiento de las enfermedades, los mecanismos que permiten destrabar el estado de depresión y buscar “retomar el camino”, “retomar el proyecto”, expresiones usadas durante sus limpias.

Al ser cuestionado por los posibles motivos del ataque la conversación tiende a ser poco clara, pero en el discurrir de la memoria aparece como explicación recurrente “a veces uno se deja llevar por el otro amigo”. *El otro amigo* configura una serie de relaciones esencialmente ambiguas, en cuyo campo semántico aparece también ese *otro nombre* suyo. Al rememorar su época citadina, Trinidad parece entender que el alejamiento de su cultura –incluso la negación hacia su lengua materna, que por otro lado persiste en la población huauteca en una situación de diglosia frente al imperio del español– fue motivada por la fuerza del *otro amigo*. La muerte simbólica experimentada dejó una marca indeleble y cambió su forma de habitar la realidad.

Para Trinidad, iniciarse como sabio ha supuesto hacerse consciente de y asirse a la tensión creada entre la ortodoxia de la ritualidad y la frivolidad de la vida cotidiana, en la que *el otro amigo* supone una tentación cristalizada en pequeñas botellas de licor de caña, opción llamativa para la población de mazatecos que permanecen en la periferia de las dinámicas de intercambio comercial, quienes no encuentran forma de articular su trabajo en colectivo. Ante la ausencia de una forma de organización tradicional comunitaria como fue el Consejo de Ancianos, que a través de las alianzas primordiales permitía la colaboración de los vecinos en el trabajo de su milpa, Trinidad y Eugenia se han dedicado a cultivar y extender la red de amistades heredadas por su padre don José Luis.

Luego de haber oficiado una velada de gran intensidad en su jacalito, donde una presencia maligna se manifestó para “manchar” el nombre de su padre, don Trinidad me compartió un dato revelador: “Durante la noche tuve miedo por mi alma. Me la quería quitar porque sabe de nuestra debilidad. De nuestro miedo. Pero mi espíritu nadie se lo puede llevar, ese está allá arriba con el creador y nadie lo puede destruir.”⁴² De lo anterior se desprenden distintas ideas relativas al trabajo de los *chjota chjine* y su asociación con ideas de prestigio y reputación. Para ahondar en ellas es necesario seguir explorando el quehacer de los especialistas rituales en su contexto espacial y territorial.

Como quedó manifiesto, una división tajante entre profano y sagrado no resulta operante para la cosmovisión mazateca. Con sus palabras, Trinidad establece cierta ambigüedad pues no le atribuyó a un sujeto o entidad la intención de quitarle su alma, pero sí lo hizo con respecto al custodio de su espíritu, localizada “allá arriba con el creador”. En el territorio mazateco, vivo y habitado por distintas entidades, el trabajo de los *chjota chjine* es vigilado, auxiliado o custodiado permanentemente. Durante la velada donde temió por su alma, la ejecución de la ritualidad se salió de sus manos, en buena medida por acceder a recibir un grupo de visitantes cuya finalidad era grabar la velada con cámaras profesionales. El primer obstáculo para realizar la grabación fue la absoluta oscuridad. Ante esto, Trinidad accedió a encender algunas velas. Haber transgredido esta norma supuso el primer paso en falso de una larga cadena de errores.

⁴² Testimonio registrado en noviembre de 2017

La experiencia de la velada fallida le proporcionó una prueba tangible sobre el valor de la ortodoxia ritual, sostenida por los varones de su familia hasta donde les es posible indagar a él y a Eugenia. El legado del padre, entonces, cobró un peso mucho más relevante. ¿Qué es exactamente lo que se pone en juego si un trabajo sale mal? En primer lugar, la transmisión del conocimiento y la interpretación sobre el plano espiritual que tiene lugar durante la velada, queda comprometida a riesgo de desaparecer. Considero que los objetos y gestos de la ritualidad mazateca, mientras forman parte de una ejecución deliberada y rigurosa, no valen tanto por sí mismos sino porque a través de ellos se manifiesta las influencias heredadas por la tradición. Como se mencionará en el segundo capítulo, hay espíritus que tienen influencia sobre la materia de acuerdo con el momento de tiempo y espacio del que se trate. Cabría preguntarse si el hecho de cada sabia y sabio utilice los mismos tipos de materiales para conformar su ofrenda obedece a que todos son una advocación de un objeto ideal, son objetos que comparten un espíritu.

Otro aspecto comprometido cuando se *trabaja mal* es el prestigio. La dualidad interior articulada en la figura del *otro amigo* encuentra un paralelo social en la división entre el *chjota chjine* y el *tje íé*, el brujo contratado para dañar a los demás o realizar trabajos de encantamiento destinados a capturas los *xi majao*⁴³ o el *séen nizji*⁴⁴. Puede ofrecer cierta luz un dato compartido por Trinidad cuando asegura que algunos familiares suyos “se mancharon las manos”. La refracción a explicar más a

⁴³ La traducción literal de *xi majao* es “el segundo”. Considero que esto apunta a que son varios los espíritus que habitan o influyen en el cuerpo.

⁴⁴ Literalmente es “imagen del día”, y la traducción más recurrente es espíritu.

fondo esto, lleva a pensar en la ejecución de trabajos para dañar, o como suele entenderse a la brujería, en una ética basada únicamente en la acumulación de recursos económicos. El miedo entonces de haber realizado mal el trabajo puede deberse a la posible filiación con esa rama de su árbol familiar con las manos *manchadas*. Las repercusiones de trabajar para *el otro amigo* quedarán como otra mancha en la genealogía ulterior, mientras el esfuerzo de los sabios de su familia que trabajaron derecho sería vano.

Es relevante, aunque no se posible ahondar en el tema, señalar el fenómeno de la brujería como algo operante en la dinámica social. Así, por ejemplo, una serie de accidentes concatenados en un periodo corto de tiempo, o la aparición de enfermedades sin explicación clara, al ser consultadas con el sabio, suelen interpretarse como síntomas de un trabajo o venganza perpetuada por un *tje'e* o brujo. En este sentido, resulta muy ilustrativo el texto *Don Patricio's Dream*⁴⁵ del antropólogo Edward Abse, quien realizó una estancia prolongada en la década de los noventas en distintos municipios mazatecos. Debido a su presencia nace un conflicto entre el *chjota chjine* don Patricio, su principal colaborador, y otro sabio más longevo, refractario a la relación con los foráneos. Luego de ser advertido de los peligros de colaborar con un extranjero, y de incluso ser compelido a negarse, don Patricio comienza a experimentar una serie de circunstancias adversas. No es sino hasta que tiene el sueño que intitula el texto cuando descubre la agencia del brujo detrás de su infortunio.

⁴⁵ Cf. Abse, Edward, "Don Patricio's Dream: Shamanism and the Torments of Secrecy in Fieldwork among the Mazatec Indians", en *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field* (Jean-Guy Goulet and Bruce Miller, coords.). Lincoln, University of Nebraska Press, 1997, pp. 252-282.

Queda de manifiesto la acechanza permanente de elementos que pueden manchar el prestigio de Trinidad. Una forma de conjurar ese lado adverso es mediante el rezo “*titsenaji*” (¡límpiame ahora!), pronunciado durante la velada. Es necesario insistir en la figura de Eugenia como pilar de poder y legitimidad. La transmisión de la memoria y su confrontación con el mal no puede operarse en aislamiento. Trinidad ha manifestado su tristeza y desazón por hallarse soltero, luego de que una mujer con quien vivía se fue y le dejó a su “niño Dios⁴⁶ sin mamá”. Recuerda las veladas de don José Luis, finalizadas con un momento para tomar el café preparado por la madre, compañera silenciosa y férrea, encargada además de preparar la comida y de hablar con los visitantes, esto pues el señor no hablaba español con fluidez.

Alrededor del concepto de la *mancha* se desatan ideas persistentes. Se trata de una forma de memoria cifrada en un lenguaje especial, necesariamente críptico y connotativo, como si a la par de las tramas utópicas tejidas desde Occidente acerca de la facultad curativa de los hongos y la exaltación espiritual de María Sabina, corriera una historia de intrigas intestinas. En las entrevistas realizadas a la familia, me informan de un supuesto *chjota chjine* cuyo trabajo sucio es conocido por la comunidad, incluso afuera de Huautla. En el historial de este varón pesan varias denuncias de parte de pacientes inconformes con la atención que les dio.

Aunque la familia se muestra indignada ante la presencia de brujos y personas de trabajo *chueco*, se concentran en crear su propio legado y cultivar sus relaciones de amistad y compadrazgo. He notado una franca división entre las

⁴⁶ Se trata de una figura de Jesucristo recién nacido que atesora en su altar. Testimonio compartido en diciembre de 2020.

simples amistades y sus verdaderos compadres. Las primeras se basan en conocer a alguien, simplemente. Así, una vez recibieron a un visitante de Argentina referido por una persona que conocí en Huautla y no he vuelto a ver. Sin embargo, ellos me hablaron del argentino como si nuestro conocido en común nos hiciera parte de una red extensa de amigos. La consecución el vínculo de compadrazgo, en cambio, suele darse en rituales de tránsito y grandes celebraciones. El propio Abse refiere haber obtenido el estatuto de compadre luego de comprar un toro para la celebración de unos 15 años⁴⁷.

La amistad no es un grado menor. En las limpias de Trinidad, una frase por él enunciada tiene una interpretación al respecto: “hoy, señor, vas a anotar su nombre en el libro de la vida”. En este caso, la figura retórica del libro se cristaliza en una hoja colocada en su altar, en donde va escribiendo los nombres de quienes adquieren el rango de amigo. Ahí, junto al retrato de sus padres, de su finado hermano Teófilo, de la imagen de San Miguel Arcángel, coloca el libro de la vida con los nombres de sus amigos. Sin importar que lo hayan visitado una sola vez, reza por ellos durante las veladas, como lo hacía su padre y también lo hace Rogelio, pues es necesario pedir por toda la gente conocida, interceder por ellos ante el creador, a quien suelen llamarle “abogado de abogados”. La presencia de esta lista en el altar no es el único documento de interés, aunque en este caso es el único *libro* que posee Trinidad.

Existe la creencia en un libro especial, entregado a cada *chjota chjine* durante una experiencia de enfermedad o proximidad con la muerte. Sus páginas contienen

⁴⁷ Cfr. Abse, *Don Patricio's...*

un repertorio de palabras para ser cantadas o rezadas. También puede entregárseles a las y los sabios durante *el viaje* de la velada, momento en que visitan el *Ndo asean*, sitio trascendente donde moran los “Seres Principales”⁴⁸. Éstos tienen la apariencia aleatoria de Jesucristo, de santos u otros seres luminosos. Ahí, quien está por iniciarse cambia por completo el devenir de su vida. Regularmente el lugar consagrado para la entrega del libro es una mesa plateada donde se emplazan elementos tradicionales de curación, como plantas, aves, honguitos, y por supuesto, el libro particular, único e insustituible.

El testimonio de María Sabina registrado por Álvaro Estrada es una síntesis detallada de la experiencia:

Los *santitos* seguían trabajando en mi cuerpo. Recuerdo que tuve una visión: aparecieron unos personajes que me inspiraron respeto. Yo sabía que eran los Seres Principales de que hablaban mis ascendientes. Ellos estaban sentados detrás de una mesa sobre la que había muchos papeles escritos. Yo sabía que eran papeles importantes. (...) Yo sabía que no eran de carne y hueso. Yo sabía que no eran seres de *agua o tortilla* (...) En la *mesa* de los seres principales apareció un Libro, un libro abierto que iba creciendo hasta ser del tamaño de una persona. En sus páginas había letras. Era un libro blanco, tan blanco que resplandecía. Uno de los Seres Principales me habló y dijo: “María Sabina, este es el Libro de la Sabiduría. Es el Libro del Lenguaje. Todo lo que en él hay escrito es para ti. El libro es tuyo, tómalo para que trabajes.”⁴⁹

Del libro toman la enseñanza, los pasos para su sabiduría y también los cantos y rezos. Tiene estampado todo lo necesario para ser *chjota chjine*. Al respecto de este “libro de la vida”, el sabio don Patricio le proporciona información importante a Abse:

⁴⁸ La célebre *chjota chjine* María Sabina recibió su libro de cantos de unos “Seres Principales”. Cfr. Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, Siglo XXI, México, 2007, p. 42.

⁴⁹ *Idem*.

En este libro limpio (*tsjé*) vienen todas las enseñanzas de Dios. Y son las únicas (enseñanzas válidas) dado que, si un *chjota chjine* se atreve a cambiar alguna palabra, toda la página se manchará de negro. Esto es, el libro entero se puede manchar de negro si el *chjine* se dispone a agregar más palabras de las que contiene el libro personal. Ser un *chjota chjine* tarda su tiempo, ¡muchos años!⁵⁰

El símbolo del libro es relevante en varios sentidos. Como hace notar Álvaro Estrada en la biografía citada, la sabia y popular huauteca era analfabeta, por lo cual el libro que recibe de los Seres Principales tiene un carácter arquetípico antes que físico. El libro se encuentra en un ámbito no visible y su existencia es indisoluble con la del sabio. Será su herramienta auxiliar para pronunciar las palabras adecuadas según la enfermedad o padecimiento. Constituye, además, el soporte de la tradición ritual, entendida como la transmisión del contenido de los ancestros.

La mancha, como declara en su testimonio don Patricio, esparce su figura sobre el prestigio y en las páginas del conocimiento ancestral. Si existe apresuramiento para avanzar en el camino iniciático, el libro se pintará de negro y con él las hojas donde se escribe el legado familiar. El libro en ambos testimonios tiene un carácter ideal, y sin embargo existen correlatos que atestiguan su versión material. En su obra sobre las entidades anímicas, Lidia Manrique recoge el testimonio de una sabia de San Bartolomé Ayautla, en el cual detalla el procedimiento para descubrir las causas de una enfermedad: “Consulté el oráculo

⁵⁰Edward Abse (en prensa), *Where the Sun Hides: Shamanism, the Rise of Sorcery, and Transformations of Mazatec Religious Life*. Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 28.

donde vi que su espíritu (de la enferma) chocó con una bola de fuego...”⁵¹. Manrique agrega una explicación sobre el oráculo:

(...) es un libro delgado editado, que contiene una hoja extendida con cuadros o casillas con figuras, cuyo significado se describe en las hojas del libro. Se usan maíces que al echarse caen en las casillas, interpretando el *chjota chjine* el porvenir o la causa del mal que se consulta.⁵²

El libro de cada sabio contiene palabras antiguas, rezos, pero también *figuras*. Éstas se emplazan en cuadros o casillas y sobre ellas se lanzan los maíces. Las casillas con figuras constituyen el elemento fijo del sistema de adivinación, mientras los maíces son la introducción del azar. Las preguntas que surgen de lo anterior no son menores. ¿Es el oráculo una reproducción del libro recibido por la *chjota chjine* en su encuentro con los Seres Principales? O, por el contrario, ¿su elaboración es el producto de una transmisión de la memoria ritual?, ¿sus antepasados le mostraron cómo hacerlo o ellos mismo le dieron el documento?

Las cuestiones anteriores no pueden ser resueltas a cabalidad, pero las considero importantes en la medida en que articulan los intereses del resto de los capítulos. Por un lado, el encuentro con entidades de una dimensión no humana mediante la ingesta de los honguitos nos habla de una variante de la iniciación en el oficio del *chjota chjine*⁵³. En el testimonio de María Sabina su iniciación implica

⁵¹ Manrique, “Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos”, en *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Guerrero y Oaxaca*, coords. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, INAH, México, 2013., p. 108.

⁵² *Ibid*, p. 109.

⁵³ Lidia Manrique explora con mayor profundidad distintos registros etnográficos sobre iniciaciones entre los sabios de esta cultura. *Cfr.* “Viajando por...”, pp. 144-149.

un ejercicio de memoria que le permite identificar a los Seres Principales con el conocimiento de sus ancestros. El libro de Sabina como también el de don Patricio acusan su inmaterialidad y desde ese ámbito acompañan sus quehaceres. En contraste, el oráculo referido en el trabajo de Manrique forma parte de una práctica recurrente en la que el *chjota chjine* dispone de una superficie material para realizar un diagnóstico.

La idea del libro y sus correlatos físicos nos habla de la constante reinención de una práctica que se apropia de elementos para incorporarlos, resignificarlos e insertarlos. El historiador Alfredo Terán registra el uso del llamado Oráculo de Napoleón en la localidad de Río Sapo⁵⁴, un libro de manufactura europea que encontró en la ritualidad mazateca un suelo fértil. Como será expuesto en el segundo apartado del siguiente capítulo, estos objetos son uno de los medios para realizar una lectura específica de la incidencia del mundo otro, en lo que llamo actos de adivinación.

1.4 Mesas y soportes cósmicos

En 1977, mientras desempeñaba su cargo como director del INI, el antropólogo peruano Carlos Incháustegui registró una descripción del mundo mazateco:

La tierra es plana como una mesa y está sostenida por cuatro pósteles (uno en cada esquina), y que están clavados en el agua. Cuando la tierra tiembla, es porque se mueve el agua. Más allá del agua está el mar sagrado. Allí van los shutá-shiné cuando mueren: con el Padre Eterno. Porque al otro lado del mar está sentado Dios

⁵⁴ Comunicación personal, febrero 2022.

el Padre Eterno. Está sentado frente a una mesa de plata, sobre la que están sentados un totol y un gallo de plata, y hay todos los animales, que son las muestras de los que se encuentran acá⁵⁵.

La descripción anterior me llevó a preguntarme si así como la existencia de un libro ideal cuyo contenido representa memoria y prestigio, la mesa de carácter mitológico antecede o se relaciona con las mesas donde los sabios emplazan sus altares. Durante el mes de junio de 2021, un grupo interdisciplinario conformado por cuatro investigadores realizamos trabajo de campo en Huautla de Jiménez y municipios vecinos. Nuestra actividad, además de responder a las necesidades de los respectivos proyectos, estuvo encaminada a colaborar en una investigación académica que pretende visibilizar la figura de los ritualistas mazatecos. La información relativa a la mesa de los especialistas fue obtenida en buena medida durante ese periodo de trabajo y cotejada con registros etnográficos previos.

Aun cuando curanderas y curanderos mazatecos poseen cada cual una serie de técnicas y nociones muy diversas, relacionadas directa o parcialmente con el entendimiento de la salud, comparten elementos materiales y no materiales que conforman su práctica de carácter religioso. Uno de los elementos regulares es la mesa donde emplazan su altar. En etnografías posteriores⁵⁶ al libro de Álvaro Estrada, la mesa se identifica como un elemento ubicuo y necesario para *sostener*

⁵⁵ Carlos Incháustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977, pp. 34-35

⁵⁶ Cfr. Brissac, Doesburg, Rodríguez, Abse.

el trabajo de los *chjota chjine b'enda*⁵⁷, noción cuya traducción literal es “persona que sabe reparar”.

El diagnóstico de un padecimiento nunca se da en forma aislada del entorno del consultante, universo en donde caben dioses, santos católicos, vecinos y enemigos dispuestos a realizar brujería por actos de venganza. De acuerdo con la información compilada por el historiador neerlandés Bastian van Doesburg en su larga estancia en la sierra⁵⁸, la *yámixa* (mesa de madera) es una representación de la *yámixa-le jno* (mesa de la milpa), lugar mítico donde residen los primeros sabios cuyos conocimientos se transmitieron mediante la tradición. Es decir, la mesa es una de *vía* hacia el mundo otro.

Los sabios se relacionaron históricamente con la práctica de la agricultura y el conocimiento de las estaciones del calendario agrícola, al ser la mesa una representación de la tierra. Un ejemplo de cómo conviven distintos conocimientos es el de don Leonardo Martínez, historiador independiente de San Andrés Hidalgo. En una entrevista realizada al interior de su tienda de artesanías, refirió el mito de la confabulación entre los cuervos y la tuza, cuando ésta se interna en la tierra y cava un túnel hasta llegar a las patas de un cuexcomate con granos de maíz, donde una anciana los mantiene guardados y lejos de los humanos. Con los dientes la tuza

⁵⁷ Considero de interés el comentario de Edward Abse con respecto a las palabras *chjota chjine*, cuya traducción literal sería “persona que sabe”. Así, estrictamente el difrasismo requiere de otra noción para expresar la idea de un oficio. Un leñador podría nombrarse *chjota chjine yá*, es decir, quien sabe de la madera. Sin embargo, *chjota chjine* se ha lexicalizado como un sinónimo de las personas abocadas al diagnóstico y reparación de los males derivados de la relación entre los humanos y su medioambiente. La denominación más correcta sería *chjota chjine b'enda*; aquí se opta por utilizar la forma corriente entre los colaboradores de este trabajo. Información corroborada por la antropóloga y maestra de la lengua Lidia Verónica Martínez Pulido, comunicación personal, marzo 2022.

⁵⁸ Cfr. Bastian van Doesburg y Florencio Carrera, *Códice Ixtlixóchitl. Papeles y pinturas de un historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

deshace las patas y una vez que los maíces caen los cuervos los toman y esparcen por todo el mundo. Aunque don Leonardo atesora gran conocimiento sobre mitología, él mismo no se considera sabio y asevera que en Huautla ya no existen sabios verdaderos. Identifica a toda persona dispuesta a oficiar una velada con hongos con un propósito económico y se refiere a ellos como quienes “han ensuciado su mesa”.

Siguiendo este orden de ideas, la mesa en su carácter material o ideal, persiste aun cuando sea utilizada con propósito adversos al bien común. Por otro lado, la idea de la mancha asociada a la reputación de brujería funciona siempre como un pivote para distinguirse del otro, quien resulta inevitablemente el ritualista que juega para “el otro amigo”. Por ello y como reportan Florencio Carrera y Baastian van Doesburg, el *chjota chjine* al iniciar una velada consagra la mesa donde emplaza su altar con las palabras:

<i>ya mixá jno</i>	mesa de la milpa
<i>ya mixá xkón</i>	<i>mesa delicada</i>
<i>ya mixá xkoen</i>	mesa tierna/fresca
<i>ya mixá xa'ña</i>	mesa <i>tremenda</i>
<i>ya mixá tsje</i>	mesa limpia
<i>ya mixá 'yo</i>	mesa floreada
<i>ya mixá chi'nde.</i>	mesa preciosa ⁵⁹

Mediante la figuración de una superficie limpia y floreada, el espacio ritual deviene imagen del espacio mítico, fuente de la sabiduría en el que abreva el *chjota chjine*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 189.

La mesa debe ser minuciosamente construida y descrita con la palabra, como si a través de sus características ideales se configurara su apariencia en este plano de realidad. Es precisamente por ello que la mesa no es un objeto fijo ni vale por sí misma, sino en tanto repositorio de la sabiduría primordial, el sostén ético para el trabajo del sabio y otras capas de significado acordes a la circunstancia⁶⁰.

En el testimonio ofrecido por el colaborador de Incháustegui la mesa de “Dios, el Padre Eterno” se asocia fácilmente con el altar de cada *chjota chjine*, con sus elementos animales incluidos. También reitera lo señalada por van Doesburg sobre el paralelismo entre la mesa y la tierra, consagrada por sus cuatro postes comunicantes del ámbito acuático. Cuando don Trinidad de Huautla concluye sus veladas sahúma el cuarto donde celebró el ritual dirigiendo el humo de copal y sus rezos a las cuatro esquinas. La consagración de los cuatro rumbos acontece en otro mito sobre la conformación del territorio mazateco. Se narra el momento en que el *Chikon Tokoxo*, garante y reformador del pueblo mazateco, colocó cuatro piedras talladas y una huella de gigante en la frontera de las poblaciones mazatecas. Quienes pisaron las huellas y atravesaron los límites de las piedras talladas adquirieron automáticamente el lenguaje mazateco⁶¹.

En su trabajo antropológico, Sérgio Telles Brissac encontró la creencia de que durante la velada el especialista visita trece mesas que representan un nivel del ámbito celeste. Su registro es el más minucioso y detallado acerca de los pisos

⁶⁰ La multidimensionalidad que la mesa adquiere con la enunciación de sus características es un mecanismo similar al del bulto sagrado en el *Popol Vuh*. Michela Craveri enfatiza el procedimiento de las oraciones coordinadas o paratáxis como elemento retórico de las tradiciones orales. Cfr. Michela Craveri, *El lenguaje del mito: voces, formas y estructura del Popol Vuh*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2012, pp. 28-35.

⁶¹ Cfr., Leonardo Martínez Moreno, *Mito mazateco y sus leyendas*, Huautla de Jiménez, Edición del autor, p. 192.

celestes, los nombres de cada uno, la dirección levógira del trayecto y los significados asociados a cuatro rumbos⁶². Durante nuestro trabajo de campo encontramos dos referencias complementarias de lo anterior. Una es de Ángel de Agua Camarón, quien describe el viaje como la visita a las “siete iglesias blancas”. En cada una se puede hablar con un santo y se va entregando papeles para quedar registrado en ellas. Existe la posibilidad de visitar un quirófano para cuando la enfermedad es muy grave. El sabio debe hablar con las deidades para ingresar al quirófano y debe poseer la llave de San Pedro. La otra versión corresponde a doña Flor de San Miguel. Ella identifica en cambio el recorrido por 13 iglesias.

A pesar de contar con pocos elementos relativos a la mesa en relación a los pisos o soportes celestes, considero que esta información es valiosa en tanto la experiencia del ritual en general parece estar pautada por el tránsito hacia el mundo otro que comienza en el altar del sabio. En lo relativo a la materialidad no debe olvidarse que la ofrenda y la lectura del maíz se realizan sobre la misma mesa, como se expondrá en el segundo apartado del siguiente capítulo.

⁶² Brissac, *Op. cit.*, p. 132.

Conclusiones

La figura contemporánea de sabias y sabios mazatecos se caracteriza por su mediación con los foráneos de la sierra, entre quienes hay investigadores, gestores de cultura, artistas y curiosos atraídos por los relatos del ritual de hongos psicoactivos. Encontramos información generada en esa red de relaciones en la literatura etnográfica, pero todo un caudal de voces se escapa de las páginas y produce su eco en la ritualidad de los hogares. Incluso cuando el interés de los visitantes se dirige a una persona en particular, la responsabilidad de encaminarlos es de una red de relaciones familiares.

En Huautla de Jiménez y algunas localidades próximas como San Andrés, San Miguel y Santa María Chilchotla, la práctica ritual no es exclusiva de las personas de conocimiento, lo que me lleva a insistir en la dimensión religiosa generalizada a través de la cual las personas se relacionan con el territorio.

El ejemplo del curandero Trinidad de Huautla nos aproxima a un camino de iniciación particular con consecuencias generales. Así como él experimentó una crisis vital que lo llevó de vuelta al lugar donde creció y asumir la herencia de su padre, sabias y sabios suelen atravesar experiencias críticas que devienen detonadores de su iniciación. Entran en contacto con seres del mundo otro y reciben el don para curar y rezar. El conocimiento legado por el mundo otro tiene la forma paradigmática de un libro, superficie sobre la cual se sabrá si el *chjota chjine* apresura sus pasos o trabaja para el *otro amigo*. Espacio donde se cristaliza el prestigio, los seres que obsequian el don pueden revestirse la imagen de un santo o de un ancestro. El trabajo del curandero queda marcado por esta experiencia y en adelante su entendimiento de la realidad experimentada considera siempre la

influencia se seres y relaciones no visibles. Al ser las relaciones humanas indivisibles de su entorno, sus vínculos deben reinventarse constantemente.

Una forma de entrar en contacto y hacer visible la impronta del mundo otro es mediante el ritual. Los sabios generan sus propias condiciones para emplazar un altar con imágenes religiosas, fotos familiares y elementos que se ofrendan a los dueños del territorio. Al ser una superficie importante para las transacciones con las distintas alteridades, el sabio debe constantemente asegurarse de que su altar se encuentre *limpio*. Una herramienta necesaria para ello es la palabra, en este caso el rezo, con el que *activa* cada objeto y configura el altar como una advocación de la tierra. Con la palabra el especialista genera el tránsito de lo ideal a lo material, por ello el rezo es una herramienta esencial en su trabajo.

Así como su trabajo es detonado por una experiencia religiosa y el origen del conocimiento se remonta a una dimensión ideal, el libro y el altar de cada sabio, en tanto soporte de sus técnicas y aparador de prestigio, son advocaciones de objetos o superficies cuyo origen se remonta a encuentros con el mundo otro o relatos mitológicos. La facultad de representación no está sujeta a un tipo de objeto, sino que múltiples son los que funcionan. Esto me hace recuperar la noción de traductibilidad y genera el cuestionamiento de si lo que suponen estas advocaciones es solamente la traducción de una idea o, en cambio, también esbozan una forma de dialogar con el entorno.

Capítulo 2. Las vías de comunicación en el ritual mazateco

Introducción

Quedó establecido que los *chjota chjine* y las *chjoo chjine* tienen la capacidad de intermediar con el mundo otro. De forma similar a lo registrado en otras comunidades de raigambre mesoamericana⁶³, se trata de una dimensión de la realidad que supone un tiempo y un espacio distintos a los del acontecer cotidiano. Se conoce las peculiaridades del mundo otro, en buena medida, por los mitos enunciados de generación en generación. Ellos contienen hazañas de seres a medio camino entre humanos y dioses; evocan el momento de creación de lugares o el otorgamiento de un don. Algunas veces y bajo circunstancias especiales, el mundo otro encuentra un cauce para manifestarse en el mundo histórico y diacrónico de los humanos.

De acuerdo con la sabiduría de los ritualistas mazatecos, esa otra dimensión determina la realidad observable. Ya mediante la actualización de un mito, ya a través del flujo de las entidades anímicas o por la interceptación dolosa de un brujo o *tje'e*, el mundo otro se vierte sobre la realidad manifiesta provocando desequilibrios u obsequiando beneficios. Distintas son las formas de alteridad que lo conforman: dioses mazatecos, espíritus, santos católicos y ancestros. Algunos de ellos son bien conocidos, al menos entre la población de Huautla de Jiménez y las localidades adyacentes. Se considera que sabios y sabias son quienes están facultados para entablar comunicación.

⁶³ Cfr. Alfredo López Austin, "El otro tiempo" y "El otro espacio", en *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1990, pp. 55-75.

Con miras a presentar un esbozo del mundo otro en la cosmovisión mazateca, en el primer apartado del presente capítulo se postula la idea en diálogo con dos nociones elaboradas en etnografías recientes acerca de una noción mazateca del mundo otro. Posteriormente se exponen y comentan algunas de las hazañas del ser principal de la mitología mazateca, el *Chikon Tokoxo*. Para ello se parte de una entrevista realizada al historiador Leonardo Martínez Moreno. Al final del apartado se señala la relevancia actual del *Chikon* y el tiempo del mito. Con ello queda patente que los seres del mundo otro tienen distintas vías para acceder a la realidad cotidiana.

Ya establecida la lógica anterior, en el segundo apartado se enfatiza el contexto ritual mazateco como espacio paradigmático de comunicación. Parto de una descripción de los elementos materiales emplazados en los altares de los *chjota chjine* para después analizar la forma en que conviven en un ritual adivinatorio específico. Las fuentes de dicho ritual son tres registros etnográficos y una lectura presenciada en campo. En la parte última se señala el carácter adivinatorio que presentan distintos rituales. Finalmente, el tercer apartado es una exposición de las entidades anímicas en la cosmovisión mazateca y se propone que así como el territorio es un espacio complejo poblado de presencias no manifiestas, el cuerpo también está sujeto a relaciones no visibles y por tanto en constante transformación.

2.1 Conformación del territorio y los seres de *so'nde*

En una entrevista realizada a don Trinidad en 2017 le pregunté cómo aprendió a rezar. Me interesé en su rezo a raíz de la limpia con la que me recibió la primera ocasión que lo visité. Luego de barrer mi cuerpo con distintas yerbas aromáticas me sentó en una silla de plástico frente a los santos católicos de su altar. Se colocó detrás de mi y sostuvo mi nuca mientras rezaba en mazateco. Al finalizar me dijo que yo traía “la mochila muy cargada” pero no debía temer pues “dios tiene un camino para ti”. Sus palabras quedaron resonando. Me parecieron de una enorme ambigüedad y me impelían a darles un sentido. La respuesta al origen de su rezo fue breve: “aprendí escuchando como hacía mi papá, aprendí escuchando debajo de las piedras, de ahí viene”.

Conocer el origen del lenguaje ritual fue el primer asidero para advertir la existencia de otro orden de realidad. Supuse que la expresión “debajo de las piedras” era una metáfora para referir la forma de transmisión del rezo. Posteriormente él mismo me habló sobre un sueño donde su ya entonces difunto padre se le presentó para cuestionar la integridad de su trabajo. El episodio le alivió la tristeza sentida por el fallecimiento y le mostró que la comunicación entre ambos no se interrumpió definitivamente. Desde entonces le reza en cada ritual y sigue aprendiendo de él; encomienda su trabajo al recuerdo de don José Luis y toda la carga de prestigio que esto le representa. El encuentro onírico y la enseñanza proveniente de debajo de las piedras constituyen un dato de gran importancia⁶⁴.

⁶⁴ En su introducción a los volúmenes de chamanismo en México, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé recuperan la importancia de los episodios cargados de afectividad en la construcción de lo real en

La existencia de un mundo otro puede advertirse en sitios específicos del territorio mazateco y es una noción compartida no sólo por los especialistas rituales. Su influencia en el mundo manifiesto está pautada por el suceder temporal. De acuerdo con Natalia Juárez⁶⁵, mazateca estudiante de Relaciones Internacionales originaria de San José Tenango, hay restricciones para visitar cerros y atravesar sus senderos. En los días próximos a Todos Santos, a finales de octubre, se prohíbe visitar el cerro pues por él transitan espíritus peligrosos o *seen nizjin xcon*. Ésta última es una característica de distintos fenómenos y seres. En sus artículos para el Instituto Lingüístico de Verano, Eunice Pike⁶⁶ notó la importancia del adjetivo *xcon* y enfatizó su pluralidad semántica identificándola con “peligroso” y “sagrado”. Concuero con Citlali Rodríguez⁶⁷ en su consideración de secrecía y respeto como las dos principales actitudes hacia aquello considerado *xcon*. La investigadora concede tal importancia a la noción que propone la *alteridad xcon* como bisagra para comprender y contener la alteridad no humana con la que se relacionan los sabios.

las culturas chamánicas. Concuero en esta reflexión en lo concerniente al sueño, pues para los especialistas mazatecos cuyo trabajo he presenciado el sueño revela sentimientos y emociones profundas, además de ser muchas veces escenario de presagios. Cfr. Miguel Bartolomé, Alicia Barabas, “Introducción” en *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Guerrero y Oaxaca*, México, INAH, 2013, pp. 15-43.

⁶⁵ Comunicación personal, marzo 2022.

⁶⁶ Ver las distintas palabras donde aparece *xcon*, por ejemplo, *nichjin xcon* para “semana santa”. Cfr: Eunice Victoria Pike y Florence Hansen Cowan, “Vocabulario mazateco”, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1957 [En línea]: <https://mexico.sil.org/resources/archives/47840> [Consulta: 05, 2022]

⁶⁷ Citlali Rodríguez Venegas, “Niños santos, conocimiento y el *mundo del alma santo*, un recorrido a través de la experiencia de los *chjota chjine* y curandero”, en *Relacionalidad mediadora, alteridad y niños santos en la conformación de la ciudad mazateca de Huautla de Jiménez (Oaxaca)*, UNAM, Ciudad de México, 2022, pp. 262-314. [Tesis de doctorado].

En su aproximación al mundo percibido por los *chjota chjine* de San José Tenango, Federico Valdez Bize⁶⁸ registra la noción de *són'de sasé* —mundo verde— para referirse al entorno vivo poblado por los dueños del territorio. Esto lo analiza desde la perspectiva de las ontologías múltiples, que posibilita la convivencia de distintos mundos o formas de habitar una misma realidad. En su interés por esbozar un proyecto de ecología política, Valdés concede un impacto ontológico al quehacer de los ritualistas con quienes trabajó. Su investigación alerta sobre la forma en que las comunidades serranas son atravesadas por las lógicas del modo de producción capitalista, y en la medida en que el discurso de la modernidad y el progreso son imperantes, el trabajo de sabias y sabios, observantes del entorno y sus ciclos, supone una alternativa para habitar el mundo.

En el libro resultante de su investigación de maestría, Citlali Rodríguez⁶⁹ localiza la noción de *so'ndele nima santo*, dimensión que determina la realidad mediante una lógica de reciprocidad. Resulta central recuperar su análisis:

De tal manera, la vida y su permanencia en el *so'nde ñia tiyo chuan* está ligada a las relaciones que se establecen con los seres del *so'ndele nima santo*. Por ejemplo, con los *chikones* es necesario negociar el acceso a espacios y recursos fundamentales como la tierra y el agua. Mas no sólo tienen la cualidad de proveer, también son secuestradores potenciales del alma humana. Los acuerdos directos con seres del mundo del alma santo son posibles por medio de la ingesta de hongos

⁶⁸ Federico Valdés Bize, "So'nde Sasé" en *Són'de sa'sé, chikon nindo, chjinee b'enda (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar)*. *Ecología política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca*, ENAH, Ciudad de México, 2018. pp. 200-239

⁶⁹ Citlali Rodríguez Venegas, *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca* (Col. Posgrado), UNAM, México, 2017.

que permiten “ver”, dotan a la persona de un estado del “ser” que no está restringido a las condiciones del mundo en el que vivimos y cuyas posibilidades son infinitas.⁷⁰

Destaco un rasgo de su análisis. El territorio vivo plagado de presencias no manifiestas establece una relación con los humanos. El vínculo se da en clave de reciprocidad. Los llamados *Chikon* o dueños del territorio son al mismo tiempo proveedores y “secuestran el alma humana”. Tal vez por ello Valdés Bize presta atención al proceso de contemplación de la naturaleza de un sabio⁷¹, quien desde la intimidad con la naturaleza establece un conocimiento específico que le permite, eventualmente, en la ejecución de un ritual, interpretar los pagos que los *Chikon* exigen a cambio de conceder aspectos como la suerte o la salud.

Tanto la noción de *so'nde sasé* —mundo verde— como la de *so'ndele nima santo* —mundo del alma santo— ponen en relieve una relación peculiar del ser con su entorno. Desde el mundo otro provienen aleatoriamente bienes y castigos. Las vías de tránsito entre los planos de realidad son manipuladas según la voluntad de los dueños o *Chikon*. La transacción sucede en momentos específicos, en días importantes, al penetrar sin autorización en un sitio o, como se citó en el primer capítulo, al tomar un material de la naturaleza sin antes haber rezado y pedido permiso. La importancia de los *chjota chjine* radica en que conocen las técnicas para dialogar con las potencias de este tipo de alteridad. La comunicación debe postularse con precaución, dotado de ciertas facultades y en la medida de lo posible atento a una ortodoxia.

⁷⁰ *Ibid*, p. 31

⁷¹ Valdés Bize, *op. cit.*, pp. 184-185

En tanto territorio vivo no puede ser ignorado o profanado. Parece conveniente recordar las palabras del entólogo Wilhelm Bauer cuando decía que los mazatecos consideran su destino ligado al del animal sagrado elegido por el “cacique” en turno⁷². Yo agregaría en esta ligazón a ciertos lugares, a ciertos seres de la mitología, incluso a los ancestros. Ya establecida la naturaleza *xcon* del encuentro con el mundo otro, sería necesario preguntarse quiénes lo pueblan, o por qué razón son relevantes en la explicación de una forma de habitar el mundo. Distintos seres aparecen en la mitología mazateca. Es fácil reconocer que sus acciones ocurridas en un tiempo no histórico desencadenaron procesos y consecuencias del tiempo histórico. Para ilustrar lo anterior recupero una narración donde interviene la figura más preponderante de la mitología mazateca, el *Chikon Tokoxo*.

A poco más de cinco kilómetros de Huautla de Jiménez se encuentra San Andrés Hidalgo o *Nanj ngaa* —madre con alas—, localidad perteneciente al municipio de Huautla. Sobre la calle principal don Leonardo Martínez Moreno, conocido entre los vecinos como don Chano, atiende su local de artesanías en donde se exhiben huipiles y camisas con bordados hechos por él mismo. Además de sustentar a su familia con la venta de ropa tradicional y otros utensilios como copal y productos de barro, don Leonardo ha escrito y editado de manera independiente un par de libros sobre el uso de la lengua mazateca y la mitología de su cultura. Su trabajo e interlocución son una guía de las siguientes líneas.

En una entrevista realizada en junio de 2021, don Leonardo me narró a grandes rasgos el contenido de su próximo libro cuya impresión está pausada

⁷² Wilhelm Bauer, “Paganismo y superstición entre los Indios Mazatecas”, en *Traducciones Mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968, Tomo II, p. 248.

debido a los inconvenientes de movilidad que acarreó la pandemia de covid 19. El título tentativo del libro es *El origen mitológico de los mazatecos*. Se trata del esfuerzo de toda una vida recopilando historias contadas por sus ancestros y otros abuelos, principalmente de la localidad de San Andrés. Reproduzco algunos fragmentos de la narración:

(...) Una vez, cuando ya estaba el padre sol, *Na'i tsui*, ya vio el Padre Tierra *Na'i Son'de* los animales que había hecho en pareja (...) pero da la casualidad que vio un animal que caminaba en dos patas, tenía su teta larga, era la primera mujer. Le llamó *Chjota Ndo Chikjin*, persona de teta larga, y decía el Padre Tierra, “¿porqué habré hecho una sola de ese animal? Y además habla”, dice (...) “es muy diferente a los otros animales sus hermanos, que nomás aúllan nomás ladran, todo eso”. Y vio que andaba sola, “¿y ahora porqué hice una sola de ese animal que habla?” Entonces vio el Padre Tierra que caminaba con la sombra, donde iba, iba con la sombra. Le dice el Padre Tierra: “levántate sombra, vas a ser compañía de *Chjota Ndo Chikjin*, te voy a llamar *Chjota Jma Ña*” que quiere decir sombra callado. No habla porque es la sombra de la mujer. En eso le dio el don de hablar el mismo lenguaje y ahí se formó la primera pareja. Porque eso es *chjota*, animal que habla, pocos saben.

En esta narración cosmogónica el dios primordial es *Na'i Son'de*, quien crea a los padres sol y luna, *Na'i Tsui* y *Na'i Sáa*. Otra versión refiere a dos hermanos que roban la luz de una antigua bruja llamada *Xkajba*, quien la tenía oculta bajo una piedra en las profundidades del agua y mantenía al resto del mundo en la oscuridad⁷³. Si atendemos la versión de don Leonardo, la siguiente concesión de *Na'i Son'de* tras iluminar la tierra es otorgarle compañía a la primera mujer. La fisionomía del hombre, cuya forma inicial se reduce a ser una oscuridad silenciosa,

⁷³ Eloy García, “Mitología de la cultura mazateca”, en *Cosmovisiones en México. Estrellas y dioses*, Centro de Nanociencias y Nanotecnología, UNAM, México, 2020, pp. 100-102.

coincide con la de otro mito sobre ancestros que vivían debajo de la tierra, “cuya piel era completamente negra; con el cabello negro y chino; dicen los abuelos que se debía a que el padre Sol los quemaba al pasar directamente sobre ellos.”⁷⁴

Una transformación significativa en el fragmento citado sucede cuando el hombre recibe el don de la lengua. Es hasta entonces que se forma la pareja. La importancia concedida a la lengua es central en la cultura mazateca y configura ideas relevantes sobre su uso. Al respecto explica la antropóloga y profesora Verónica Martínez: “La expresión de saber a quién estás cortejando sale de esta frase *ti xi fakaou/ tsuti xi fakaou* (...) muchacho con quien platicas, muchacha con quien platicas, tu confidente”⁷⁵. Por sugerencia de la profesora, al realizar trabajo de campo evito conversar a solas con una mujer en el interior de los hogares. Es un tipo de comunicación tácitamente prohibida y reservada para las parejas. Además, en el mito el lenguaje concedido al ser oscuro lo diferencia del resto de las especies. Esto se aprecia en la explicación de la palabra persona: *chjota*, animal que habla.

La centralidad de la lengua adquiere distintas dimensiones. Su uso no sólo implica intimidad y confianza, la posibilidad de crear un lazo significativo, pues también se valora a quien conoce las palabras y les otorga distintos sentidos. En la entrevista antes referida sobre el origen de la enseñanza del rezo, don Trinidad me aseguró que la palabra es poderosa y cura. Confesó haber visto a personas recuperarse tras sesiones muy largas de rezos. Y el tipo de lenguaje enunciado durante sus rituales tiene un origen *otro*, relacionado íntimamente con el legado de su difunto padre. Existen ejemplos acerca de la importancia y el poder de la lengua

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102

⁷⁵ Comunicación personal, diciembre 2021.

mazateca, como estandarte y configuradora de cohesión. Esto se puede advertir en el libro de la lingüista Paja Faudree⁷⁶, quien siguió de cerca la trayectoria de los hermanos Prado, compositores de Santa María Chilchotla. En particular, la labor de Heriberto Prado Pereda como compositor de canciones religiosas en mazateco fue crucial para atraer feligreses a la iglesia católica, y posteriormente en la conformación de su propia religión basada en la tradición mazateca.

En la narración mitológica enunciada por don Leonardo, el periodo marcado por el uso de la lengua es apenas uno de los momentos de transformación significativos. La historia sigue con la llegada de una época de conflicto:

Los animales que había no tenía hambre, porque viene directo del Padre Tierra, como fue dando tuvieron su cría y ellos empezaron a tener hambre, ahí dijo voy a darle alimento y creó el maíz, *Najmé*, qué quiere decir *Najmé*, madre que alimenta ahí nace la primera madre, no se dio porque el Padre Tierra era puro hueso, entonces dijo “yo también voy a buscar mi pareja” y ya buscó y era la Madre Tierra, la Madre Fértil, y le empezó a dar pero le faltaba muy poco, entonces se decía ¿qué es lo que le falta? Entonces crea *Nandá* que quiere decir Madre Agua, ahí otra madre, empezó a salir, recorrió, nomás alcanzó donde estaba cerca la siembra (...) Así fueron pasando, y se dieron mucho, pero no tenía casa como ahorita ellos, vivían las cuevas, en el monte tranquilamente, andaban entre sus propios animales, no había enemigo había armonía, pero de pronto nace un ser muy poderoso que se llamó *Chato*, el de allá abajo (...) empezó a generar violencia, empezó a pisotear la madre que alimenta, pues la Madre Tierra se enojó, dice, ya no aguanto con este ser mi hijo, (...), ya no aguanto, entonces aparece la Madre Tierra hace el coscomate, un casa alto, *ngá'a* le decimos, donde guardó todas las mazorcas, todas las semillas, ¿y qué pasó con los habitantes? empezaron a enfermarse de hambruna, se murieron de hambre, se comieron entre ellos, ya no había armonía. Entonces los que tenía inteligencia de *chjota* qué hicieron se metieron más pa' dentro, a las cuevas, ahí pasaron por miles miles de año. Ya a final de cuenta Padre

⁷⁶ Paja Faudree, *Singing for the Death. The Politics in Indigenous Revival in Mexico*, Duke University Press, United States, 2013.

Tierra dice pobre mi gente, a lo mejor mi pareja tiene razón, por mi hijo el *Chato* que está gobernando mal, entonces fue cuando dijo, buscó a un ser puro, *Chikon* quiere decir limpieza pureza, no tanto como los de Huautla que dicen güero, si hablamos de persona católica, que no tiene pecado. La envía a la tierra. (...) Dice, voy a ir la zona alta, entonces aparece en Cerro Verde, entonces ya empieza la segunda época, la segunda era que es de *Chikon Tokoxo*, una nueva reforma. Antes era sólo *Chikon*. “Vas a gobernar a mi pueblo”. Y así lo hizo, una vez llegando en su primera misión, le dice a todos “vengan, acérquense”. Pero no se acercaron. Nada más se acercaron tres animales, la tuza, el cuervo y el tlacuache. Pero ustedes cómo me van a ayudar, dice, si están pequeñito. Los hermanos animales ya no se acercan, se volvieron fieras, se comían entre ellos mismos. Entonces se acerca la tuza, “¿cuál es la misión que me vas a encomendar?” vas a ir la casa de la madre tierra, dice, vas a ir a tumbar el coscomate donde está oculto el alimento, la semilla, las mazorca. “Pero si estoy chiquito ¿cómo voy a hacer?” “Yo te doy el don, vas a ir.” (...) Una vez llegando allá, acercando donde estaba el coscomate, se acercó sigilosamente hasta donde estaba el coscomate, le tumbó los seis horcones, una vez que ya lo tumbó se cayó, se regó todo lo que es la semilla, llegaron los cuervos y la extendieron por toda la sierra mazateca. Y ahora le pregunta el *Chikon* a su padre “¿ahora qué voy a hacer?” “Para eso te mandé, tu misión es reformar” (...) En eso, ahora es reformar, ¿cómo iba a ser para que la madre que alimenta, el maíz, se dé? Empezó a reformar los días, de veinte en veinte, la veintena del calendario mazateco, lo programó. El segundo [veintena] le conocemos como *chan sá*, ahí empieza la espiritualización, se llama *chan sá*, son veinte días. Primeramente como estaba oculto en la cueva, en los hoyo, no querían ver a sus hermanos, estaba llenos de mugre, negro totalmente, porque le tenían miedo al agua, miles de año que habían pasado dentro de los hoyos, entonces le dice por el don que el Padre Tierra le dio “salgan todos, los que están metidos allá”. Antes de llegar al cerro les dice, “van a traer su agua, cada quién llevaba su agua”, ya cuando llegaron, es como un matrimonio colectivo pues. Ya le dice el *Chikon* “empieza a bañar entre uno y otros”. Así hicieron bañarse, ya se quitó todo lo que es mugre, cambiaron de color, se convirtieron en blanco en vez de negro, ahí nace la palabra *Chikon*, ya le dice, acérquense, en pareja. Ahí empieza en pareja.

Tras haber concedido la lengua y los elementos necesarios para la subsistencia, *Na'i So'nde* requiere un intermediario cuya característica sea la "pureza". La primera hazaña del *Chikon* es acabar con el terror sembrado por el *Chato* y la hambruna consecuente. A pesar de haber en la tierra todo lo necesario para la vida, hasta entonces el Padre Tierra no lograba instaurar el equilibrio. Excede al propósito de estas páginas agotar los sentidos y consecuencias de este mito. Sin embargo, es posible enmarcar una de las "reformas" del *Chikon Tokoxo* y sus consecuencias ontológicas en el asunto que nos concierne.

El *Chikon Tokoxo* es el encargado de ordenar el tiempo en lapsos de veinte días. Se trata de la transición de un periodo sin tiempo, un tiempo otro o tiempo mitológico, al de la historia diacrónica. Tras la primera veintena, que don Chano explica fue empleada por el *Chikon Tokoxo* para decidir cómo sería el resto del calendario, viene la veintena *Chan Sá*. De acuerdo con los registros recopilados por los Weitlaner⁷⁷, este periodo correspondiente del 8 al 27 de octubre es el mes de crecimiento o de la luna. Son varias las acciones emprendidas en este lapso por nuestro héroe. La época de oscuridad, cuando los cuerpos de los ancestros mazatecos estaban cubiertos de mugre, queda atrás gracias a dos elementos: el agua y el espíritu. Por ello es llamada "la espiritualización".

En la narración está esbozada la limpieza de los "seres llenos de mugre" en dos sentidos. El agua barre la impureza material, mientras la espiritualización concede la transformación del cuerpo sutil para completar al tránsito hacia la era *Chikon*. Como será expuesto en el último apartado de este capítulo, varias

⁷⁷ Robert e Irmgard Weitlaner, "The Mazatec Calendar", en *American Antiquity*, vol.11, Society for American Archaeology, Washington, DC, 1946, pp. 194-197.

entidades anímicas se asocian al cuerpo en la cosmovisión mazateca. Siguiendo la información registrada principalmente por Lidia Manrique⁷⁸, la más importante es el *seen nizjin*, cuyas traducciones son espíritu, sombra e imagen. Al ordenar y distribuir la secuencia de los días, el *Chikon* otorga a cada persona su *seen nizjin*. En la época anterior a la del *Chikon Tokoxo*, se puede inferir, el cuerpo no tenía esencia vital, al menos no contenía la entidad anímica principal, gracias a la cual se terminó de conformar el *chjota*.

Actualmente el *Chikon Tokoxo* mora en el Cerro de la Adoración o *Nindó Tokoxo*, el sitio más importante de la religión mazateca. Cada primero de mayo se celebra el día del cerro en su honor. Sin embargo, durante todo el año es visitado por la gente que solicita su ayuda o intervención para reparar algún mal, encontrar un objeto o incluso un familiar. Sabios y sabias acuden a entregar ofrenda en alguna de las tres cuevas especiales donde recibe el pago en distintas cantidades de cacao. Los tres sitios para ofrendar al *Chikon*, en palabras del antropólogo Mauricio Martínez⁷⁹, representan tres niveles del cosmos en orden ascendente: el lugar de los ancestros, de los humanos y los dioses. Son, en mi interpretación una de las tantas vías de contacto con el mundo otro. El *Chikon Tokoxo* también aparece de forma recurrente durante los sueños. Rodríguez detalla en una entrevista el seguimiento del *Chikon* a una mujer mazateca que radica en la Ciudad de México, esto mediante varios sueños en donde la mujer conversa con él⁸⁰.

⁷⁸ Manrique, "Porque también..", pp. 92-121.

⁷⁹ Comunicación personal, agosto 2021.

⁸⁰ Rodríguez, *Relacionalidad...*, p. 271.

En un artículo desarrollado durante su larga estancia serrana, Carlos Incháustegui reconoce una “topografía reverencial” donde cada “accidente del terreno es morada de un ser sobrenatural; en la maleza habitan los *la’a* (...) [son de la] <estatura de un niño de diez años, extremadamente rubios>, quienes juegan bromas pesadas a los que se aventuran por la espesura.”⁸¹ En una breve nota a pie de página asegura: “Pueden causar daño secuestrando el espíritu”⁸². Aquí podemos advertir una síntesis de la forma en que el mundo otro se manifiesta en lugares y tiempos específicos, provocando en el caso citado la pérdida de una entidad anímica. Si el dios más relevante de la mitología otorgó los valores anímicos en el bautizo con el que comienza la era de los *chjota*, la etnografía nos muestra que el espíritu no es algo fijo y definitivo, sino sujeto a las relaciones con el territorio, y puede ser robado o quedar en algún sitio del territorio.

En resumen, algunos de los caminos en que el tiempo del mito accede a la historia son el sueño, lo “que está debajo de las piedras”, los días peligrosos y los sitios vigilados por un *Chikon* o un *la’a*. En sentido inverso, ¿los humanos pueden rasgar el velo que los distancia ontológicamente del mundo otro? En su larga estancia etnográfica, Eckart Boege recogió el siguiente testimonio acerca de la lógica de los rituales con hongos: “Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás, hasta el principio y futuro. Por medio del hongo se puede ver a Adán y Eva.”⁸³

⁸¹Carlos Incháustegui, “Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales”, en *Desacatos*, México, invierno, 2000, pp. 131-146.

⁸² *Idem.*

⁸³ Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI, México, 1988, p. 90.

2.2 Un cuerpo habitado

En el segundo apartado del primer capítulo de esta investigación, al comentar el trabajo del padre de Trinidad y Eugenia, se expuso el procedimiento que llevaba a cabo para hacer de un gallo el animal protector del bebé bautizado. El vínculo con un animal mediante el procedimiento especializado del ritualista resulta de gran relevancia para el tránsito vital de la persona⁸⁴. En el caso comentado de don José Luis, a través de su mediación el bebé quedaba protegido gracias a un procedimiento relacionado con la sangre. Esto abre el cuestionamiento acerca de la conformación de la persona en esta cosmovisión y si es que la sangre es el habitáculo de una entidad anímica⁸⁵. De acuerdo con los colaboradores de Eckart Boege⁸⁶, hay seis entidades anímicas del humano vinculadas a animales en el momento del nacimiento: los “segundos” o *ximahó*.

El conocimiento sobre las entidades anímicas no es exclusivo de los ritualistas. Al respecto, don Rogelio el esposo de Eugenia comenta: “cada quién

⁸⁴ En estas páginas no puedo extender una explicación sobre la analogía entre los fenómenos del nagualismo y el tonalismo y sus correlatos en la cultura mazateca. Considero que el fenómeno aquí descrito podría ser análogo al del tonalismo. Remito a la distinción de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé: “En el nahualismo es el sacerdote el que se metamorfosea en una forma animal, en el tonalismo el animal y el individuo coexisten separadamente, aunque están unidos por un destino y una esencia anímica comunes.” En Bartolomé y Barabas (ed), “Introducción. Los sueños y los días.” *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Guerrero y Oaxaca*, coords. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, México, INAH, 2013, pp. 15-48.

⁸⁵ Me decanto por utilizar el concepto de “entidades anímicas” con el que Alfredo López Austin comenzó una línea de investigación en Mesoamérica abocada a la constitución del cuerpo y sus partes “sutiles”. De acuerdo con sus observaciones concentradas en fuentes documentales del siglo XVI, las entidades anímicas del cuerpo tenían distintas correspondencias con el territorio y su conformación compleja. Es decir, estaban en constante transformación de acuerdo con las influencias respectivas. Cf. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980.

⁸⁶ Maximiliano Calleja le cuenta: “Es el animal que uno trae desde el nacimiento; es como un aliado que lo protege a uno. Uno tiene hasta seis representaciones de animales o cosas. Por eso si, por ejemplo, matan a un pájaro y es una de las representaciones de uno, nomás se enferma. Pero hay una representación principal, la que está mas cerca del espíritu.” Cfr. Boege, *op. cit.*, p.184, 1988.

tiene su *espíritu*, y hay que saber ubicarlos bien con la lectura del huevo, pero eso sólo lo saben los sabios más grandes, a lo mejor ya ni ellos”⁸⁷.

Al contrastar el dato sobre el bautizo tradicional con registros de entidades anímicas asociadas al cuerpo, surge una taxonomía con considerables variantes pero que confirma la presencia, en distintas comunidades mazatecas, de sustancias sutiles en la cosmovisión del cuerpo. Antes de presentar y contrastar los datos sobre el cuerpo sutil, es necesario perfilar la condición en la que fueron obtenidos por el trabajo etnográfico y en mis estancias de trabajo de campo. En algún momento del proceso de conversión sucedido durante el periodo colonial, todo el complejo conceptual y espiritual de raigambre europea debió trasvasarse a la cosmovisión mesoamericana, con las diferencias y analogías con las que cada cultura de la región comprendía, enfrentaba y habitaba el territorio.

Actualmente existe información muy escasa sobre el periodo colonial en la Sierra Mazateca y los estudios arrojan poca luz acerca del proceso de traducción⁸⁸. A pesar del desconocimiento que tenemos sobre el periodo colonial, se puede inferir el esfuerzo por parte de evangelizadores por encontrar conceptos paralelos que sirvieran para implantar el pensamiento católico entre los mazatecos. El primer registro cuya profundidad descriptiva resulta relevante para este tema se realizó en

⁸⁷ Testimonio de agosto de 2020.

⁸⁸ Dos trabajos se aproximan al periodo colonial mazateco. El primero es el clásico estudio sobre los lienzos virreinales de Howard Cline, quien comprueba la manufactura mazateca de una serie de documentos pictóricos y desmiente el origen de otros falsamente atribuidos. El segundo es el estudio lingüístico de Jonathan Vielma. Éste recapitula y compendia el total de trabajos lingüísticos en torno al mazateco y presenta la paleografía del *Quaderno de idioma mazateco*, documento atribuido por Vielma a Ygnacio Arrona. *Cfr.* Howard Cline, *Lienzos virreinales mazatecos*, México, Editorial Piensa de la Prelatura de Huautla de Jiménez; Jonathan Vielma, *Contacto Lingüístico Español-Mazateco en un documento del siglo XIX*, México, (UNAM), 2017 [Tesis de licenciatura].

1938. Una comisión conformada por el arqueólogo Bernard Bevan y el matrimonio de antropólogos Jean Bassett Johnson e Irmgard Weitlaner, presenciaron una curación con hongos en el municipio de Huautla de Jiménez, trabajo realizado con el auspicio del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Posteriormente Basset Johnson cristalizó el trabajo del grupo en su artículo *The Elements of Mazatec Witchcraft*⁸⁹.

Además de la copiosa descripción de los elementos del altar del “brujo” mazateco, que retomaré en el siguiente apartado, Bassett Johnson tuvo a bien recuperar un dato muy sucinto sobre una de sus facultades: “Algunas personas son capaces de enviar el «espíritu» de un hombre a un venado; cuando matan al venado, el hombre muere”. Para entonces ya se había operado un proceso de *traductibilidad* a través del cual las nociones mazatecas se revistieron con el ropaje occidental. Considero que esta evidencia nos proporciona una clave central hacia el entendimiento religioso de la ritualidad mazateca. Así como el prestigio de los curanderos incorporó a su imaginario la figura del libro y con ello un extenso gradiente de posibilidades —libro con escritura, con figuras, un oráculo europeo, un cuaderno con nombres—, el cuerpo y sus vínculos con el territorio hicieron lo propio con las nociones de la religión católica. No es posible saber si Basset Johnson obtuvo el nombre de *espíritu* o su colaborador le proporcionó la nominación en mazateco, pero lo importante es que la forma relacional permaneció y permanece actualmente, como veremos más adelante.

⁸⁹ Jean Bassett Johnson, “The Elements of Mazatec Witchcraft”, en *Ethnological Studies*, núm. 9, 1939, pp. 128-150.

La noción de espíritu arraigó y sigue resultando pertinente en la medida en que se usa para explicar el motivo de algunos males. Al comparar la aseveración sobre el poder de los especialistas para enviar el espíritu hacia un animal con el testimonio ofrecido por Eugenia sobre el bautizo tradicional, surge la pregunta de lo que se traduce al incorporar una noción extranjera, si una palabra, una idea o incluso una forma de entender la realidad.

Posteriormente, en la década de los treinta, el etnólogo austriaco Robert Weitlaner —padre de Irmgard— realizó trabajo etnográfico en distintos sitios de Oaxaca y Guerrero. Uno de los resultados concernientes a la cultura mazateca se publicó en 1952 bajo la rúbrica de *Curaciones mazatecas*⁹⁰. Weitlaner obtuvo en el municipio de Ojitlán una serie de descripciones entre las que se cuenta una curación realizada en Jalapa de Díaz. El “brujo” encargado de curar al enfermo, tras tomarle el pulso diagnosticó que la aflicción se había ocasionado tras dejar “el espíritu”⁹¹ al caer en una zanja.

Con base en los tres procedimientos mencionados se puede adelantar la relación entre la sangre y el así llamado *espíritu*. Ambos registros tempranos cuentan con la desventaja de haber elicitado el término relativo a la entidad anímica en una lengua distinta al mazateco y no haber indagado en su traducción. Sin embargo, considero que la reiteración de su uso y su permanencia en los procedimientos rituales contemporáneos nos habla de una traducción que encontró suelo fértil para referirse al elemento del cuerpo sutil que permite trabar los destinos

⁹⁰ Cf. Robert Weitlaner, “Curaciones mazatecas”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1952, pp. 279-285

⁹¹ *Ibid*, p. 281.

del ser humano y algún animal. Además, la ubicación del *espíritu* estaría presumiblemente en la sangre.

A propósito del cuerpo como habitáculo de entidades anímicas, resulta pertinente una explicación ofrecida por don Trinidad al recordar la última velada que ofició junto a su padre. Don José Luis pudo salir de la cama y caminar un poco a pesar de llevar varios meses enfermo. La súbita fortaleza fue consecuencia de la revelación de los honguitos: durante *el viaje* le mostraron dónde estaba “atorada su sombra, por eso había estado mal, se asustó en una cueva y ahí dejó la sombra (...) en la velada le volvió (la sombra) al cuerpo”⁹². Aquí surge otro concepto que enriquece el acervo de conocimiento de los *chjota chjine* a la vez que complica su sistematización: la sombra.

En su exploración de la vida espiritual mazateca, la antropóloga Lidia Manrique encontró suficiente información para crear una teoría etiológica según la cual una serie de entidades anímicas y su relación con el medioambiente son las responsables del balance o desequilibrio corporal⁹³. Sus registros dividen a dichas entidades en dos: la principal o *séen nizjin jko* –cuyo nombre parece indicar su ubicación en la cabeza–⁹⁴, y los *xi majáoni*, referidos en castellano como segundos, espejos, imágenes o dobles; éste nombre también lo identifica Martínez Moreno⁹⁵. Además, en su trabajo menciona el *xhubana* y el *xke*. De forma general, y siguiendo

⁹² Testimonio de diciembre de 2019.

⁹³ Lidia Manrique Rosado, “Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos”, en Bartolomé y barabas (coords), *Op. cit.*, pp. 91.120.

⁹⁴ La voz *jko* o *ko* equivale al sustantivo sin posesión “cabeza”. Mi cabeza, por ejemplo, sería *jkona*.

⁹⁵ Comunicación personal.

la interlocución con sus colaboradores, Manrique se refiere a las cuatro entidades anímicas como *espíritus*.

Sobre el primero de ellos, que nombraré simplemente *seen nizjin*, Manrique nos dice: “(el) «espíritu principal» también referido como «espíritu cabeza», es denominada así por ser la más importante y valiosa entidad anímica humana, y por proporcionar fuerza vital al organismo (..) se le ubica en el corazón y a veces en el cerebro, órganos muy delicados que al ser dañados pueden causar la muerte.” La circulación entonces del *seen nizjin* coincide con los dos registros anteriores por su ubicación en el torrente sanguíneo, aparte de representar un factor central en el correcto equilibrio del cuerpo humano.

Al respecto de los *xi majaoni*, uno de los colaboradores de Manrique le describe un método para ubicar al animal con el que el uno de ellos queda vinculado:

Desde el primer día de nacimiento, el niño ya tiene su tona; puede ser un conejo, un perro un caballo o una paloma (...) Ese es el tona del ser humano al nacer. Los viejos tenían la costumbre de regar ceniza alrededor del jacalito donde acababa de nacer la criatura. Al día siguiente muy tempranito, se levantaba el abuelo a observar la huella o pisada del animal que pasó encima de la ceniza y ahí se daba cuenta de su tona del niño o niña⁹⁶.

Tal vez la entidad anímica referida por el colaborador de Manrique tendría su equivalente nahua en las identificadas por Alfredo López Austin como *tonalli*, *teyolía* e *ihiyotl*. *Tona* es el apócoque de *tonalli*, entidad ubicada en el cabeza en la cosmovisión nahua del siglo XVI, que es el periodo del que López Austin abreva

⁹⁶ Manrique, “Porque también...”, p. 100.

para sistematizar la concepción de la persona nahua⁹⁷. Desconozco si el colaborador de Manrique lo nombra así o si en la traducción se establece la equivalencia. De acuerdo con el investigador independiente de Río Sapo Alfredo Terán, el equivalente del *tonalli* en la cultura mazateca es el *xhuba*, al cual traduce al español como “señal”⁹⁸. Esto evidencia que las traducciones varían y es complicado sistematizar una equivalencia, pero el entendimiento del cuerpo y su relación con el territorio es permeable a transformaciones.

Bastan los ejemplos ofrecidos, además del par de registros que pude ubicar en el trabajo de campo, para advertir la importancia de las entidades anímicas tanto en la cosmovisión mazateca como en las competencias relativas al trabajo del *chjota chjine*. El funcionamiento y significado de las entidades son relevantes, aunque por la diversidad de versiones resulta complejo sistematizar su conocimiento. En este sentido, un dato de primer orden lo ofrece el investigador Henry Munn. En su estudio introductorio a los cantos de los *chjota chjine*, encuentra las raíces etimológicas del *séen nizjin*⁹⁹. La primera palabra, nos dice, puede significar “luz” o “fisionomía”, mientras *nizjin* es el vocablo para “día”. De forma muy intuitiva, Munn advierte la connotación de “destino” inscrito en la persona de acuerdo con su día de nacimiento. Al cuestionar al historiador Leonardo Martínez acerca de la palabra mazateca para nombrar al destino, expresó “*seen nizjina*”¹⁰⁰.

⁹⁷ . Cfr. López Austin, *op.cit.*, pp. 197-216

⁹⁸ Comunicación personal, diciembre 2022.

⁹⁹ Cfr. Henry Munn, “From the Uniqueness of María Sabina”, en *María Sabina. Selected Works* (ed. Jerome Rothenberg), Los Angeles, University of California, 2003, 140-160.

¹⁰⁰ Comunicación personal. El sufijo *na* indica la primera persona del singular.

Cabría entonces cuestionarse si sólo los *xi majaoni* pueden compartirse a voluntad a través de procedimientos especiales, como el realizado por el padre de Trinidad, mientras el *seen nizjin* es dado de forma fija, está inscrito o impregnando en el cuerpo desde el nacimiento o incluso antes de la concepción. Será interesante notar que a pesar de su carácter innato no es un rasgo definitivo. Al contrario, el hecho de que pueda ser robado mediante un acto de brujería nos habla de su ductilidad, su capacidad para transformarse, afectar y ser afectada.

De acuerdo con los registros citados, las enfermedades del cuerpo se derivan de la pérdida o extravió de las entidades anímicas; también, la vinculación del cuerpo con animales, plantas y hasta sitios geográficos, se realiza a través de las sustancias sutiles del cuerpo. Pude detectar al menos tres vías distintas de extraviar o poner en peligro las entidades: al caminar accidentalmente por un sitio encantado, lo cual sería algo fortuito; al profanar un paraje custodiado por los *Chikon*¹⁰¹ o dueños del territorio, es decir, por no establecer un acuerdo previo o solicitar el permiso; y a consecuencia de un trabajo realizado por un *tje'e* o brujo.

Algo que quisiera destacar a este respecto es el tipo de relación establecida entre el humano y su entorno. Lejos de restringirse a lugares específicos, la influencia espiritual circula en todo el territorio. Al caminar sin precaución por un lugar encantado, o si se penetra en una cueva sin haber solicitado previamente el permiso del *Chikón Nangui*, sobre el infractor caerá el infortunio. Martínez Moreno reconoce a la entidad anímica principal como *sen nizjiin seem*, lo ubica en el corazón

¹⁰¹ Los *Chikon* son los dueños del territorio mazateco. Se cree que cada paraje tiene su propio dueño. El del agua, por ejemplo, es el *Chikon Nandá*, y el del Cerro de la Adoración, el *Chikon Tokoxo*. Éste último ocupa un lugar preponderante en el panteón mazateco; a él se le atribuye el origen de la lengua mazateca. Cf. Leonardo Martínez Moreno, *Mito mazateco y sus leyendas*, México, Edición del autor, 2002, p. 13.

y refiere que sólo abandona el cuerpo al morir para descansar al lado del “padre tierra *Na'in So'nde*”. Abse, en cambio, identifica la posibilidad de perder el *sén-nizjin* si se omiten las plegarias precedentes a la tala de árboles¹⁰². Así, cualquier actividad se encuentra determinada por el territorio vivo.

Para recuperar y reintegrar las entidades al cuerpo existen distintos métodos. Uno de ellos lo menciona García Carrera, cuando señala acerca del padre de Trinidad: “(don José Luis) Sabe descifrar la *suerte* a través de un blanquillo que rompe a la orilla del vaso, y ahí distingue si fue espanto o maldad.”¹⁰³ El trabajo con blanquillo lo conoce bien don Trinidad. Transportar los huevos de gallina o tótola siempre supone un trabajo especial. Dado que varios años de juventud los pasó en la Ciudad de México, Trinidad asiste frecuentemente a distintos barrios a visitar viejos amigos o pacientes que piden sus servicios. De Huautla trae plumas de guacamaya, San Pedro o *piciete*¹⁰⁴, velas de miel, resina de copal y huevos de gallina. Éstos los compra en un lugar especial del mercado huauteco, porque ahí no los dan “cargados”.

Se afana en proteger con mucho cuidado los huevos ya que son los encargados de hacer el diagnóstico después de la limpia. El trabajo lo realiza regularmente en la casa del paciente. Piden sus servicios las personas que han sufrido pérdidas de seres queridos, infidelidades, han extraviado objetos, tienen dolores musculares. El primer paso del trabajo consiste en preparar el espacio de

¹⁰² Cf. Abse, *op. cit.*

¹⁰³ Carrera García, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁴ Recibe el nombre de *piciete* un tipo de tabaco (*Nicotina rustica*) molido y mezclado con cal y ajo. Los *chjota chjine* lo mezclan con agua y se frota en las muñecas y antebrazos para ofrecer calor y protección.

la limpia, esto mediante la dispersión de humo de copal en cada esquina del cuarto. El mismo procedimiento se replica en el cuerpo del paciente, al que le pide extender los brazos. En ellos se traza con el copal el eje horizontal, y de las piernas a la cabeza el vertical. A continuación, recorre los ejes del cuerpo con un puñado de albahaca mientras enuncia un rezo en mazateco.

Un rezo análogo en español deja entender al paciente que Trinidad le pide a Jesucristo “luz”, “que le enseñe el camino”, que escriba “el nombre de esta persona en el libro de la vida”, “entendimiento”, “enséñale a ver”; le recuerda: “tú que lo viste en el vientre de su madre”, entre las expresiones más ordinarias. El diagnóstico comienza cuando toma el blanquillo y recorre con él los dos ejes del cuerpo en repetidas ocasiones, hasta que deja de sentir “la tensión que pasa adentro del cascarón”. A lo anterior sigue romper el huevo con cuidado y verterlo dentro de un vaso de vidrio, previamente llenado hasta la mitad con agua.

Luego de algunos minutos, pequeños nódulos viscosos se desprenden de la yema y ascienden hasta la tensión superficial donde quedan adheridos. Cada nódulo tiende a juntarse con otros y “el puente” formado hace una “unión”. De acuerdo con la cantidad de uniones se determina si la persona tiene suficientes aliados, si son estables sus relaciones afectivas. A veces, emergen un par de nódulos completamente separados, en ese caso el problema es grave y el paciente tiene mucho “por construir”. A esto le sigue el diagnóstico propiamente dicho por

Trinidad. El solicitante entonces habla, confiesa el sentido de sus problemas aun cuando se hallan muy intrincados en su interior¹⁰⁵.

Al atender el análisis ya citado de Munn, surge una relación con el rezo de Trinidad encaminado a restituir el *espíritu*: “tú que lo viste (al paciente) en el vientre de su madre”. La “fisionomía del día” o *seen nizjin* connota entonces una descripción del día del nacimiento de la persona. Munn propone el *seen nizjin* como un “espíritu” análogo al *tonalli* entre los nahuas; algo que al mismo tiempo corresponde a una luz y a un destino inscrito. Si la enfermedad sucede cuando la sustancia sutil se desprende del cuerpo, ¿es posible que el sabio vaya a buscarla al momento de su gestación? La *chjoo chjine* o sabia María Sabina recuerda cuando, en un viaje con honguitos, se transportó hasta el vientre de su madre y vio que ella era un “feto iluminado” y ahí ya estaban “los Seres Principales”¹⁰⁶.

Al ser cuestionada por los métodos de adivinación de su padre, Eugenia recuerda varios. “Usaba la baraja (española), leía las velas de miel o el humo del copal, también echaba maíces en el altar”. Estos métodos, ejecutados por distintas sabias y sabios, fueron fotografiados por Juan Miranda, aparte de la adivinación mediante la lectura de un oráculo¹⁰⁷. Debido a la distancia que tomó hacia su cultura en la juventud, Trinidad no conoce la totalidad de estos métodos. Sin embargo, esto no parece obedecer únicamente al desinterés personal, sino a la desarticulación paulatina y sistemática del conocimiento propio de los *chjota chjine*, cuya resistencia

¹⁰⁵ El procedimiento para encontrar el espíritu, o el motivo del mal, lo he presenciado y registrado en cuatro visitas de campo, en Huautla de Jiménez, y en dos visitas de Trinidad a la ciudad, entre 2016 y 2020.

¹⁰⁶ Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, México, Siglo XXI, 2003, p. 97.

¹⁰⁷ En el siguiente apartado propongo algunas conjeturas sobre los libros oraculares.

al margen de la estructura política los mantiene dispersos. La transmisión del conocimiento, incluido el acervo específico de las entidades anímicas, es uno de los tantos conocimientos que pueden resultar opacados en un entorno infiltrado por el proyecto de Modernidad nacional.

El liderazgo público ostentado alguna vez por los *chjota chjine* fue reubicado, pero no su capacidad para reconocer las acechanzas no visibles en un territorio vivo, cargado de intencionalidad. El conocimiento del trabajo en la milpa y las afecciones del cuerpo siguen siendo indisolubles del sistema religioso¹⁰⁸. Durante mi última visita a Huautla, Eugenia nos habló de los cambios acaecidos en el municipio a causa de la cuarentena instaurada luego de la detección de gente con el virus Covid 19. Refirió un constante ladrido de perros durante varias noches alrededor de su casa. Esto les confirmó la presencia del mal en el territorio. Posterior a este reconocimiento, recibieron desplantes de los vecinos, quienes comentaron a sus espaldas el peligro que suponía el trabajo de Rogelio, pues viajando en el taxi a otros municipios es más probable su contagio.

Las causas últimas de los sucesos evidentes siempre se remontan a la acción de entidades como los *Chikon*, los santos, Jesucristo o incluso los duendes, enanos o *la'a*. Si bien esta sensibilidad se potencia en territorio mazateco, no parece excluir su desarrollo en otros sitios. Una de las primeras veces que recibí a Trinidad en la capital, a donde asistió para reunir dinero destinado a la celebración de Todos Santos, aproveché mi participación en un seminario de la UNAM para comentarles

¹⁰⁸ En su análisis del sistema político en las comunidades mazatecas, van Doesburg asevera que tanto economía, agricultura y medicina no pueden desligarse del sistema religioso, incluso los considera subsistemas de éste. *Cfr.* Von Doesburg, *op. cit.*, pp. 160-233.

a los compañeros de la visita de Trinidad. Días después recibí el correo de una mujer solicitando una limpia para su tía. Sin tener más información más que la dirección del hogar, sin conocer a ninguna de las señoras implicadas, concreté la cita y lo acompañé.

Nos recibió una señora que no era la paciente y nos hizo pasar a un patio muy grande que precedía la casa. Ahí me detuvo Trinidad, tomó su bolsa con copal y el resto de elementos para la limpia y me hizo permanecer afuera, pues era una situación seria. Varias horas después y tras haber concluido su trabajo, fue necesario volver a mi casa para lavar la ropa de Trinidad y que se bañara. Esto porque el hijo de la paciente a quien visitamos acababa de fallecer pocos días antes, y ella estaba contaminada de *xanyaa* o aire de muerto. A partir de esta experiencia, se deduce que la identificación de causas no visibles, asociadas a territorios y espacios, es una constante en los procedimientos de los *chjota chjine* no endémica del territorio mazateco.

Que Trinidad lleve esa visión o sensibilidad a lugares ajenos a su barrio hace pensar en una forma de asimilar la realidad, y no en la lectura particular de un solo entorno. Así, la mediación referida en el primer capítulo como la característica fundamental del trabajo de los sabios mazatecos, prolongada en las últimas décadas en su capacidad de diálogo con los foráneos, supone también la mediación con el ámbito del mundo otro. La alteridad poblada por entidades anímicas y deidades deja sus huellas en el mundo manifiesto, ya se trate del cuerpo o del territorio.

Los registros de entidades anímicas y la sensibilidad el *chjota chjine* para acometer su búsqueda dejan un abanico de preguntas por explorar. Una de ellas se

sitúa en el límite entre lo sagrado y lo profano. Considero evidente que, al menos en la familia con quien he realizado trabajo de campo, una división tajante no opera. Lo sagrado puede habitar en una piedra, una fotografía, en el altar, en las visiones obtenidas por el ritual. Las entidades anímicas conviven con santos, con Jesucristo, se les puede visitar en el pasado, pueden ser raptadas mediante actos de brujería, quedar atoradas en un paraje. Cualquier consideración acerca del trabajo de sabias y sabios no puede ignorar esta complejidad.

2.3 Materiales y el carácter adivinatorio del ritual

Existen entre los mazatecos distintos tipos de especialistas rituales. Como lo muestra el libro con fotografías de Juan Miranda y textos de Juan García Carrera¹⁰⁹, algunos succionan las enfermedades con la boca; hay quienes buscan la suerte leyendo el derretir de las velas; varios utilizan yerbas para frotar el cuerpo o las hierben y administran en forma de té. Las especialidades se enuncian, como lo nota en su estudio Edward Abse¹¹⁰, añadiendo a las palabras *chjota chjine* el campo de su dominio. Por ejemplo, los yerberos son *chjota chjine xka* y quien extrae el mal mediante masaje es un *chjota chjine basene*. En el testimonio de Eugenia donde enumera las técnicas de su padre, expuesto en el primer capítulo, leemos una situación recurrente: la combinación de distintas prácticas ejecutadas por la misma persona.

¹⁰⁹ Miranda, *op. cit.*

¹¹⁰ Edward Abse (en prensa), *op. cit.*, p. 17.

Además del repertorio de cada especialista, los rituales terapéuticos se elaboran con base en el tipo de problema del consultante. He presenciado y escuchado razones de toda índole para asistir con un sabio. Un amigo de la familia, residente de la Ciudad de México, me comentó sobre una velada con hongos en la que participó hace 15 años aproximadamente, oficiada por don José Luis el papá de Trinidad. El ya respetado *chjota chjine* decidió consultar con el hongo el paradero de su hija, quien llevaba varios días ausente de casa. La preocupación había aumentado entre la familia y todos los integrantes participaron en la ceremonia. El veredicto fue que el *Chikon* la tenía consigo, pero pronto la dejaría libre.

Circunstancias como la anterior son delicadas y requieren de la ejecución del ritual más importante. Así como hay lugares y momentos *xcon*, marcados por el peligro, el consumo ritual de hongos es delicado y por tanto es la última herramienta cuando se busca paliar un mal. A menos que se presente un problema muy grave, antes se acude con el ritualista buscando una limpia con yerbas o huevo, una lectura de cartas o de velas, incluso se le puede hablar por teléfono al cuñado de Trinidad y solicitarle un rezo dirigido a un Santo con el fin de “enderezar el camino”. Las soluciones también varían de acuerdo a la especialidad, la herencia e incluso la experiencia acumulada en el oficio.

Sin embargo, los elementos materiales en los altares presentan una gran uniformidad. Desde el primer registro etnográfico interesado en los objetos de los ritualistas de Huautla —el de Jean Bassett Johnson¹¹¹— publicado en la década de los treinta del siglo pasado, hasta la etnografía más reciente con una explicación

¹¹¹ Bassett Johnson, *op. cit.*

detallada de los mismos —Federico Valdés Bize¹¹²—, se puede advertir el uso insustituible de velas, huevos, agua bendita, tabaco molido también llamado San Pedro, plumas de guacamaya y cacao como principales auxiliares en distintos procedimientos. Por ello considero oportuno enlistarlos y describir algunos de sus usos referidos en la literatura y en campo.

Las velas suelen estar en posesión del sabio y éste las entrega al paciente al finalizar el ritual. Así lo he visto en el trabajo de Trinidad y de doña Flor, curandera de San Andrés Hidalgo. Les indica en qué dirección y horario deben encenderse, esto de acuerdo al diagnóstico previo. Las velas son un tipo de pago u ofrenda que se realiza desde la intimidad del hogar. Valdés Bize reporta en los rituales de un curandero de Agua Camarón la utilidad de las velas para limpiar el cuerpo de los pacientes¹¹³. Algunos sabios leen la vela, interpretan la intensidad de la flama en relación al viento del día. Un caso concreto de esto es el de Gloria Alvarado de Chilchotla, registrado en el libro de Juan Miranda¹¹⁴.

El huevo tiene distintas funciones. En el primer capítulo expuse su utilidad para absorber el mal del cuerpo, en palabras de Trinidad. Cuando se solicita una limpia se adquiere un huevo de gallina corriente. El ritual puede consistir en la limpia con el huevo, con huevo y yerbas, e incluso con el huevo tras haber velado con los honguitos. Al terminar la limpia es importante el destino último del blanquillo. En una entrevista realizada a la *chjoo chjine* Flor de San Andrés Hidalgo explicó que el huevo “queda cargado con el mal aire”. Por esta razón debe ser arrojado en un sitio

¹¹² Valdés Bize, *op. cit.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 256.

¹¹⁴ Miranda, *op. cit.*, pp. 28-32

lejano a los senderos donde transita la gente o de lo contrario alguien “se ensucia”.¹¹⁵

En 2019 presencié una limpia donde la participación del agua bendita resultó de interés. Luego de rezar y pedir por el porvenir del paciente, Trinidad tomó una botella de plástico llena de agua bendita y se colocó detrás tomándolo de la nuca. Desde su posición sorbió un poco del líquido y lo roció con la boca sobre el cuerpo. El paciente se sorprendió, pero continuó el proceso de limpia hasta que le fue entregado su *San Pedro*. No tengo certeza si al rociar el agua se evoque el bautizo colectivo narrado por don Leonardo en el apartado anterior. Considero que tiene sentido en tanto el ritual es el momento en el que se posibilita la comunicación con las deidades. Y, como se expuso en el primer apartado del presente capítulo, las acciones narradas se evocan para instaurar nuevos sentidos.

Los siguientes elementos se utilizan todos en la ofrenda posterior de algunos rituales. Esto es, cuando el sabio interpreta que para reinstaurar el bienestar del paciente, o en pos de ayudarlo a encontrar lo perdido, es preciso entregar una ofrenda. Cuando concluye el proceso ritual, cada consultante en caso de haber varios, recibe un paquete que constituye la ofrenda a entregar como pago a los dioses o al *Chikon*. El procedimiento para preparar la ofrenda es el siguiente. Un huevo de gallina se frota por el cuerpo del paciente mientras se convoca con el rezo la manifestación del mal, luego de lo cual un huevo de guajolota es envuelto junto a los granos de cacao y la pluma de guacamaya con papel estraza. También puede

¹¹⁵ Entrevista en campo, agosto de 2020. Al leer la primera versión de este trabajo el historiador Roberto Martínez González me hizo notar que el huevo ocupa un lugar entre lo vivo y lo no vivo. Su agencia resulta interesante pues además de esta condición liminar, tiene usos muy distintos y muchos de ellos son contradictorios.

envolverse únicamente el huevo con la pluma y disponer una cantidad de granos de cacao por separado. El huevo destinado a la limpia, ya se dijo, debe ser arrojado fuera de perímetro de los caminos más transitados.

La ofrenda consistente en el huevo, los granos de cacao y la pluma de guacamaya se deposita más tarde en una oquedad al pie de la cima del Cerro de la Adoración o *Nindo Tokoxo*, morada del garante mitológico *Chikon Tokoxo*. También, los consultantes reciben dos paquetes de *San Pedro*. Uno se coloca en la entrada de la casa para protegerla y el otro se puede portar y frotar con el fin de ofrecer calor al cuerpo. La secuencia de preparación, a grandes rasgos regular, se cumple paso a paso en los rituales oficiados actualmente por dos especialistas distintos. Los testimonios recogidos en entrevistas también muestran un alto grado de ortodoxia en cuanto a su proceso y cumplimiento. Anteriormente, los huevos eran enterrados en el hogar del solicitante o en algún sitio alejado del tránsito de la gente, en posiciones diversas teniendo como punto de referencia la salida del sol¹¹⁶.

La pluma de guacamaya utilizada en la ofrenda tiene sus propias acepciones y parece conjugar el alto valor comercial contemporáneo con una capacidad de *comunicar*. Con ella se escribe –metafóricamente– sobre el papel estraza la solicitud ante los garantes del bienestar y las deidades. Lleva el mensaje ante la *mesa* de Dios. Bassett Johnson encontró en los treintas a un curandero que escribía sobre el papel amate con el cual envolvía posteriormente la pluma. Parece haber una asociación general de los animales emplumados con la capacidad para comunicar. El canto nocturno del búho, por ejemplo, augura una muerte próxima¹¹⁷.

¹¹⁶ Weitlaner, *op. cit.*, p. 281.

¹¹⁷ Bassett Johnson, *op. cit.*, 146.

El huevo de guajolota tiene distintas asociaciones. Trinidad de Huautla lo utiliza exclusivamente para absorber el mal del cuerpo y hacer el diagnóstico ulterior dentro de un vaso con agua. Regularmente y al final de cualquier proceso de consulta, el huevo envuelto en la ofrenda lleva la fuerza necesaria para el mensaje. En sus palabras, el cacao es la moneda tradicional de intercambio entre humanos y su entorno. Los *Chikon* y *la'a* solicitan una cantidad determinada de moneda a cambio de la restitución de los espíritus, o en dado caso para dejar de asediar al enfermo. Por ello la cantidad de cacao varía de acuerdo al diagnóstico y su posible solución. También, Trinidad considera al guajolote un guardián, un “abogado de los hombres ante Dios” y la escobetilla pendiente en su cogote “limpia la mesa de Dios”. Sergio Telles Brissac registró un rezo enunciado en una velada en el que se habla de sus cualidades sagradas:

<i>kolo chaon</i>	<i>guajolote sagrado</i>
<i>kolo nšina</i>	<i>guajolote de abundancia</i>
<i>kolo nsin</i>	<i>guajolote de leche</i>
<i>kolo šoño</i>	<i>guajolote del rocío</i> ¹¹⁸

Anteriormente se utilizaban distintos animales emplumados en procesos rituales: sacrificios dentro de cuevas o para diagnóstico de salud¹¹⁹, el ya mencionado procedimiento de vinculación cuerpo humano-animal, e incluso uno de los pagos

¹¹⁸ Telles Brissac, *op. cit.*, p.130.

¹¹⁹ Cfr. Bassett Johnson, *op. cit.*, p. 148.

inmediatos para el curandero era preparar un caldo para consumirlo tras el diagnóstico. También se menciona una bebida medicinal hecha con uñas de tigre¹²⁰. Actualmente en Huautla y las agencias vecinas se consume té de zorrillo, un preparado de aguardiente y salvia divinorum o *xka pastora*¹²¹ con fines terapéuticos, principalmente para enfermedades respiratorias.

El conjunto de materiales enlistado son herramientas auxiliares en el trabajo del especialista. A pesar de ser parte de cada altar de acuerdo a lo observado en el trabajo de campo, si uno de los elementos no se consigue existen formas de sustituirlo o reponer su presencia en un procedimiento ulterior. Las técnicas y el conocimiento adquirido y heredado se conjugan en procedimientos diversos, ya sea en sucesión o varios a la vez. Es necesario señalar que la preparación de la ofrenda o pago, se realiza en el altar de cada *chjota chjine*, del que ya hablé en el capítulo anterior, frente las imágenes de la Virgen, Jesucristo y varias del santoral católico.

Trinidad emplazó en el cuarto destinado a las limpias y veladas un segundo altar. En él descansan fotografías de sus padres y hermanos fallecidos. En su familia los ancestros tienen una gran relevancia; en su quehacer ritual se distinguen de las deidades. Más adelante, al analizar un rezo en el siguiente capítulo, se verá que no siempre se traza una línea definitiva entre dios, ancestro o ser mitológico. En lo concerniente al trabajo de Trinidad, de acuerdo con las peticiones que tenga es el altar donde reza. Ambos están colocados hacia el este, lugar donde nace el Padre Sol y rumbo del sitio paradigmático *Ndo Sen*¹²².

¹²⁰ *Ibid*, p. 151.

¹²¹ Yerba endémica de la sierra mazateca.

¹²² En la mayoría de las etnografías ya citadas se menciona el *Ndo Sen*. Sabias y sabios visitan este lugar mítico durante el sueño o la ingesta de hongos para recibir el don o *kjoanda*. Es, probablemente

El huevo y las velas se vinculan a otros objetos que no conforman la ortodoxia, tales como las cartas españolas o el Oráculo de Napoleon, en la medida en que funcionan para generar una lectura. El transcurrir cotidiano es interrumpido por la agencia de los seres del mundo otro, pero las consecuencias de ello en la salud del cuerpo y el medioambiente no se advierten sino hasta que el mal comienza a funcionar. Mi interpretación es que las lecturas adivinatorias tienen como objetivo revelar la huella del mundo otro mediante la aparición de una serie de signos para ser interpretados por el sabio. La adivinación ocurre cuando se leen los nódulos formados por la viscosidad del huevo, los parpadeos de la vela encendida contra el viento, una combinación específica de cartas de la baraja española, y otros ejemplos en los que se despliega una forma de visión especial.

A los métodos de adivinación se suma el del maíz. La lectura con granos de maíz supone un interés especial dado que existen dos registros etnográficos con cierto grado de descripción al respecto. El primero es el artículo *The elements of Mazatec Witchcraft* de 1938, anteriormente citado. Los integrantes de la comisión dirigida por Jean Bassett Johnson solicitaron una consulta a un “brujo” mazateco — probablemente un *chjota chjine*— para diagnosticar la enfermedad de una colega de la Ciudad de México. Luego de varios días el especialista accede y los recibe una noche en su hogar. Frente a él dispone una mesa con varios objetos: flores, seis huevos, 48 granos de maíz, velas, papel estraza con tabaco molido, un pedazo de papel amate y una pluma de guacamaya. El ritual fue similar a una velada actual, la ingesta ritual de hongos con fines terapéuticos y, en este caso, adivinatorios.

el lugar donde María Sabina recibe su libro de cantos, episodio recuperado en el cuarto apartado del capítulo anterior.

Luego de ingerir tres hongos y disponer los seis huevos en dos hileras, el ritualista comienza el procedimiento:

Invoca a San Pedro y San Pablo, seguidos de una larga serie de santos y vírgenes locales (...) Le solicita al pariente del enfermo que sostenga un pedazo de copal en la mano derecha mientras pronuncia repetidamente el nombre del enfermo (...) Pregunta dónde nació el enfermo y dónde fue enterrada la placenta. Dice que la enfermedad fue causada por un aire seco.¹²³

De esta parte del ritual el primer hecho interesante es la ausencia del cuerpo de la enferma. El especialista no requirió de la materialidad; en cambio, precisó tres elementos para realizar su diagnóstico. Me concentraré únicamente en los últimos dos pues ya en otra sección señalé la importancia del día de nacimiento. De acuerdo con esta fecha específica se realiza una lectura de los signos que permita vincular al recién nacido con su entorno. En ese sentido, Lidia Manrique registra el procedimiento de dispersar ceniza afuera del cuarto del recién nacido para buscar la huella de su animal protector, *xi majaoni* o *tona*¹²⁴. Enfrentamos el problema de la variación de nociones que dificultan su sistematización. No tengo certeza sobre la entidad anímica que queda vinculada con un animal de acuerdo con su fecha de nacimiento, pero sería relevante según los datos que solicita el ritualista.

En el mismo trabajo de Manrique se señala la gestación como el momento en que el *seen nizjin* se interna en el cuerpo del feto¹²⁵. De tal suerte, el ritual del

¹²³ Jean Bassett Johnson, "The elements of Mazatec Witchcraft", en *Etnologiska Studier*, University of California, Berkeley, 1939, vol. 9, pp. 130-131.

¹²⁴ Manrique, "Porque también..." p. 100.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 95. No deja de ser interesante el paralelismo de esta descripción con la versión hallada por Pedro Pitarch entre los tzeltales de Cancuc, según la cual el alma nombrada *ch'ul'el* desciende desde el treceavo piso celeste para entrar en el vientre gestante. Cfr. Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología Indígena*, México, Artes de México/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013, pp. 22-23.

que nos habla Bassett Jhonson comienza con un retroceso sobre el tiempo diacrónico. La fragmentación de la linealidad está expresada en el testimonio sobre ir al pasado para ver a Adán y Eva, recogido por Boege, aunque en aquel caso se habla de ir al pasado y al futuro durante el ritual con hongos.

El testimonio de Bassett Johnson no reúne suficientes elementos para comprender la lógica tras el diagnóstico de enfermedad por “aire seco”. ¿De qué forma puede concatenar el nombre del enfermo con los lugares de su nacimiento y el del enterramiento de la placenta? La lectura de estos signos aislados toma una clase de coherencia en las visiones del *chjota chjine* que sólo él está facultado para interpretar y enunciar. Más adelante se especifica que al hacer el diagnóstico, rezar e invocar, no es el *chjota chjine* sino el hongo quien habla a través de él. Esto es relevante porque el hongo está cargado de intencionalidad. La investigadora Citlali Rodríguez ha explicado la capacidad de agencia del hongo entre los mazatecos por su alto grado de *personalidad*¹²⁶. En otras palabras, el hongo participa de la alteridad no humana y al ingerirlo el sabio obtiene una visión de esa trama oculta cuya incidencia determina el mundo material. El hongo tiene su propio espíritu.

Posteriormente el texto señala el paso siguiente al diagnóstico. El sabio arroja siete veces los 48 granos de maíz acompañando cada tirada con rezos destinados a interceder por la enferma. El propio Bassett Johnson identifica el patrón dibujado por los maíces como la base para la interpretación, pero no se detiene a describirlo. A través de la información obtenida por Bernard Bevan y Louise Lacaud en Mazatlán Villa de Flores, e Irmgard Weitlaner en San Pedro

¹²⁶ Para atender la propuesta de Rodríguez Cfr. Citlali Rodríguez, “Los niños santos”, en *Mazatecos, niños santos y güeros*, México, UNAM, 2017, pp. 21-39.

Ixcatlán y San Pedro Independencia, tiene noticia de la recurrencia de actos adivinatorios basados en tiradas de maíz. Un ritual llama su atención: “En Mazatlán hay una variante extraordinaria de esto: el maíz es arrojado sobre veinte cartas con ilustraciones de animales. El patrón del maíz es interpretado con base en un libro que puede comprarse en cualquier tienda.”¹²⁷ En una nota a pie de página recupera la interpretación del prestigioso arqueólogo Alfonso Caso al respecto de las cartas de animales: se trata de una representación del hasta entonces no identificado *tonalamatl* mazateco, consistente según el reporte de Bauer en 20 animales¹²⁸.

Sabemos por los trabajos de Bauer y Bassett Johnson y también por los rituales actuales que todo procedimiento de esta clase es precedido y acompañado por rezos, algunas veces en clave de súplica y otras de admonición. El ritual es en primera instancia una comunicación con el mundo otro mediante el rezo y las lecturas adivinatorias. Una vez abiertos los canales de comunicación, las lanzadas consecutivas de maíz intentan esbozar un patrón sobre una superficie, ya el altar católico, ya las cartas con la representación de animales. El patrón dibujado es la concatenación de signos dispuestos para su lectura.

La siguiente pista en el ritual de adivinación con maíces se encuentra en el registro de Robert Weitlaner citado en el capítulo anterior. Un ex funcionario del municipio mazateco de Jalapa de Díaz le narró un procedimiento diagnóstico con distintos elementos únicos y otros que parecen emular la lógica adivinatoria anterior:

Cuando alguien cae enfermo, entonces sus parientes buscan a un brujo para que lo vaya a reconocer. Entonces viene el brujo y dice: "Voy a ver al enfermo". Toma su

¹²⁷ Bassett Johnson, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁸ Bauer, *op. cit.*, p. 257.

brazo para tomar el pulso y entonces el brujo dice: "Te han hecho una maldad, yo te voy a curar". Entonces el brujo pide a la familia dos gallinas gordas; y él mismo lleva algunos muñecos de barro, monedas antiguas, figuras de animales de barro. Una de estas figuras es el Rey. Entonces extiende una manta sobre el suelo de la casa y coloca las figuras sobre la manta. También pide flores para colocarlas sobre la manta, y además una botella de aguardiente. En seguida pide de los parientes un puño de granos de maíz. Se hinca delante del enfermo y habla en idioma mazateco. En esta arenga habla al rey de los animales y pronuncia los nombres del enfermo y del rey. Después de algún tiempo de rezar agarra la botella de aguardiente haciendo un buche y rociando las figuras; repite esto tres veces, después sacude los granos de maíz en ambas manos diciendo algunas palabras en idioma, al fin bota el maíz sobre las figuras, se sienta y observa la forma como cayeron los granos. Después de haber examinado estos granos, llama a los parientes y les enseña la forma que describen los granos, indicando que algunos de los granos están parados, otros tendidos y otros cayeron en forma de cruz o en hilera, explicando así a los parientes la clase de maldad que se ha hecho, según lo muestran las figuras.¹²⁹

En este registro se reitera la constelación de los granos de maíz. El otro elemento constante es la representación animal, en este caso con figuras de barro sobre una manta. La técnica de interpretación de signos en un contexto ritual tendría distintas variantes. En el primer capítulo se expuso el procedimiento mediante el cual Trinidad lee la clara del huevo tras haberlo utilizado para limpiar el cuerpo del paciente; también se puntualizó la forma en la que su padre encontró su "sombra" durante una velada con hongos. En los dos registros aquí estudiados la lectura de signos en un espacio-tiempo ritual añade dos variantes. Por un lado, la superficie con las representaciones animales; por el otro, las tiradas de maíz que introducen la variación en el microcosmos animal. El elemento determinante en el trabajo de

¹²⁹ Robert Weiltaner, "Curaciones mazatecas", en en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1952, p. 280.

Weitlaner sucede cuando el brujo toma el pulso y detecta una “maldad”. Es decir, existe una relación entre la *lectura* del pulso en el cuerpo y la de las figuras formadas por los granos de maíz.

Probablemente los tableros con las representaciones animales son la expresión de las variantes de un microcosmos antiguo, en el que cada figura tendría una importancia regente. Los dos registros expuestos tienen distintos elementos que señalan la relación entre una técnica específica de lectura y un padecimiento del cuerpo. En la actualidad, de acuerdo con la antropóloga mazateca Lidia Martínez Pulido, algunos abuelitos pueden ver el *espíritu* de cada uno y saber qué animal le corresponde, lo cual requiere un diagnóstico complejo. Precisa que el nombre mazateco de espíritu es *seen nizjin*. Antes se identificó que el *seen nizjín* o espíritu transita por el torrente sanguíneo del cuerpo, siendo precisamente lo que se “lee” al momento de pulsar los antebrazos para hacer el diagnóstico.

En el trabajo de dos especialistas rituales he registrado dos causas de enfermedad: “pérdida del espíritu” y “encantamiento del alma”. La lectura de maíz se sigue realizando, aunque desprovista de su superficie animal. Considero que la variación de nociones responde a la lógica de traductibilidad. Ya sea el alma, la sombra, el espíritu u sus versiones en mazateco, al detectar un problema en el cuerpo el curandero lo vincula con el territorio mediante las entidades anímicas. Por otro lado, a pesar de haberse erosionado el culto en torno a los animales, las prácticas adivinatorias siguen teniendo vigencia y pertinencia. Sería interesante indagar más a fondo en la actualidad de las lecturas, pues no han recibido suficiente atención. En su trabajo de profusa descripción etnográfica, Federico Valdés registra una lectura de maíz:

Epifanio nos enseña cómo hace la lectura del maíz. Despliega sobre la mesa un pañuelo viejo. Estamos sólo con la luz de las velas. Comienza a rezar en su idioma durante varios minutos, después de su puño tira cincuenta y tres granos de maíz sobre el paño. Epifanio explica en qué consiste este trabajo:

Cuando apenas te empieza a enseñar el Padre Dios, así te enseña sus cuentas, cómo le va a sacar uno su cuenta a las personas que llegan para saber qué es lo que tienen o qué es lo que se le fue, si alguna cosa le robaron. Entonces en la cuenta sale de todo. El curandero empieza a sacar cuenta trabajando con los maíces.

El maíz, así como se ve, por ejemplo si una persona está con nosotros, si esa persona llega a sacar una cuenta, si algo le pasó en su casa, o algún espanto hubo. Entonces aquí el curandero, así como se ve el maíz, es una adivinación. La gente dice que el maíz no miente. Es realidad lo que estoy diciendo.

Lo que significa el maíz. Si una persona tiene problemas de salud, es porque esa persona se cayó donde está una piedra, entonces. Esa persona va a decir que sí, que así pasó, sabe donde se cayó. Yo no voy a decir donde se cayó, sino el maíz va a decir. Esta otra cuenta, que dice que es lo que hay. El curandero dice que se necesita una vela para mandarle donde se cayó la persona.

Así como se ve el maíz [sobre el paño] es alrededor del mundo, por acá. Entonces si hay algún problema, si tiene algún contrario, algún familiar que no se lleva bien, entonces el maíz va a indicar que se necesita unidad, que se necesita hablar entre ellos si tienen problemas. Así significa el maíz cuando está así [como quedó desplegado sobre el paño], del que tuvo problema con su familia. Es un ejemplo. El maíz no miente. Muchas personas llegan a sacar su cuenta, su suerte. Es mapa, allá en el cielo.

(...) Así está indicando el maíz donde lo tiene extendido. El curandero le dice “cuentas”, adivinación del maíz, *najmé xki* [es diferente al *xki* de “medicina”, este es *xki* de “cuenta”], maíz de cuenta, suerte. También se puede, por ejemplo, si una mujer se escapó de su casa, y va a venir su esposo con el curandero, va a sacar una cuenta, el maíz va a decir donde se fue la mujer, con quien se fue, si se fue sola o la encerraron, o qué le pasó. Va a decir cual camino jaló, donde se fue. Aquí en la cuenta no hay escape. Por eso la gente busca al curandero que saca cuenta, no todo curandero hace este trabajo.¹³⁰

¹³⁰ Valdés Bize, *op. cit.*, p. 199.

Me interesa señalar la forma en que el ritual conjuga distintos elementos señalados a lo largo de esta investigación. El especialista debe realizar una lectura de las formas trazadas por el maíz sobre una superficie. La capacidad de lectura e interpretación fue algo que se señaló en el primer capítulo, como una característica encontrada en distintos registros y métodos. La lectura se asocia a un diagnóstico sobre la suerte o la salud de una persona, asuntos que se problematizaron en el apartado anterior. En el último registro citado, el sabio que ofrece la explicación señala que “como se ve el maíz [sobre el paño] es alrededor del mundo, por acá”. Es decir, las cuentas del maíz generan un microcosmos desde el cual se indaga en los problemas del mundo. Las tiradas de maíz, con toda la complejidad implicada en ellas, son una de las herramientas con que el especialista instaura una ruta de comunicación entre dos órdenes de realidad.

Conclusiones

Una aproximación a la mitología mazateca nos permite tener una imagen del territorio con que se relacionan sus habitantes. Se trata de un sitio cuya periodicidad y lógica alimentaria fueron instaurados por el dueño más importante de los parajes, el *Chikon Tokoxo*. Sus acciones sucedidas en una narración de corte mitológico no pertenecen al pasado del tiempo diacrónico, sino a otra calidad de tiempo que corre de forma paralela al de las realidades visibles. Desde ese mundo otro los seres no visibles afectan y son afectados por la agencia humano; ambas dimensiones dependen de distintas formas de reciprocidad. Esto es crucial para comprender la lógica de los rituales que realizan los sabios, quienes generan interpretaciones a partir de signos visibles.

El cuerpo en la cosmovisión mazateca también está sujeto a transformaciones. Distintas entidades anímicas participan de su conformación al mismo tiempo que lo vinculan con el territorio. La asignación por el día de nacimiento no se traduce en que las entidades anímicas seas sustancias definitivas. Son robadas, permanecen suspendidas en lugares. Al ser canales de interacción con el mundo otro, el curandero conoce el bienestar de las entidades anímicas mediante la lectura de distintos materiales, de ahí su importancia no sólo para comprender la salud sino también la lógica tras la adivinación. La reflexión de estas páginas me hace pensar que podemos asociar el conocimiento mazateco del cuerpo sutil a una formulación de la memoria.

La mediación de los sabios parte de una serie finitas de objetos y materiales, pero diagnósticos y lecturas son resultado de una constante reinención en la que intervienen técnicas, herencias y un carácter permeable a la contingencia. Los

materiales que conforman el altar se conjugan para crear una imagen del mundo que solamente el especialista está capacitado para interpretar. La dimensión religiosa de esta visión no exige una ortodoxia estricta con respecto a los objetos, lo relevante es contar con superficies o elementos que connoten las causas de la enfermedad o el problema. Acaso lo relevante es que la vinculación entre el cuerpo y el territorio se esboza detrás de cada lectura adivinatoria. Los curanderos tienen otra forma de *crear* una imagen de mundo: la fuerza de su palabra.

Capítulo 3. El rezo mazateco: caminos acuáticos y vegetales

Introducción

En los capítulos precedentes se expuso la recurrencia de actos adivinatorios en los rituales oficiados por sabios y sabias de la cultura mazateca. La adivinación fue comprendida como el acto de indagar en el ámbito no visible de la realidad, también nombrado mundo otro. Si bien existen prácticas que no involucran una lectura adivinatoria, lo que quise explorar es la facultad interpretativa y mediadora del *chjota chjine*.

De acuerdo con la gravedad del problema a tratar, el especialista debe elegir la técnica y ritual apropiados. Los asuntos de mayor cuidado y peligro — identificados con la noción *xcon*— requieren la ejecución de una velada, el ritual nocturno de consumo de hongos del género *Psilocybe*. Admitiendo que jerarquizar los tipos de ritual tiene utilidad únicamente analítica, propongo que la velada está en el lugar más importante de la gradiente. Los registros etnográficos constan su importancia y perfilan la velada como el espacio-tiempo para realizar distintas negociaciones y lecturas. El sabio es quien interpreta las visiones de sus pacientes o visitantes; quien enuncia con su rezo la solicitud especial hacia los *Chikon*; algunas veces es el medio de enunciación de los hongos o *niñitos*.

En este orden de ideas, considero pertinente abordar la velada como un espacio de comunicación y enfocar la atención en el rezo. Es su enunciación una ruta de tránsito hacia una complejidad ritual con distintas consecuencias. Si en el procedimiento descrito en el capítulo anterior el especialista genera imágenes mediante las tiradas de maíz en pos de realizar una lectura de las relaciones no

visibles del entorno, el rezo que registré en 2020 instaura una serie de imágenes relacionadas al ámbito vegetal, al nacimiento y la abundancia, tejiendo analogías entre estos motivos y el restablecimiento de la salud. Gracias al trabajo de Henry Munn tenemos la referencia del uso de metáforas y paralelismos enmarcados en esta retórica enunciados por distintos sabios y sabias de hace al menos 50 años. Esto me lleva a considerar la transmisión de una memoria específica en la enunciación ritual, cuyos asideros no pueden agotarse en la circunstancia inmediata de rezanderos y cantadores. Frases tales como el “camino de nubes del horizonte” o “con calma, con sosiego” configuran lo que Munn llama “la quintaescencia del chamanismo mazateco”¹³¹. Atribuyo su persistencia a que resultan pertinentes y comunican sentido dentro del contexto religioso de la velada.

Con el fin de exponer lo anterior, en el primer apartado del capítulo realizo una revisión de rezos registrados en trabajos previos. Al principio se contextualiza el ritual de la velada y se exponen algunos de sus objetivos. Posteriormente se enfatiza el momento inaugural del rezo como primera comunicación con el mundo otro. Después se explora la idea de que a través del *chjota chjine* se manifiesta la voz de los hongos, llamados *niñitos*. La comunicación establecida por el especialista trajina constantemente entre él, los hongos y el paciente. Algunas veces la distinción entre los puntos de vista no se establece a cabalidad convirtiendo al ritual en un espacio de trasposición de subjetividades. Finalmente, se concluye con una reflexión acerca de las nominaciones del hongo, encaminada a entenderlos en un campo semántico de abundancia y vida vegetal.

131

El segundo apartado es una transcripción del rezo enunciado por una *chjoo chjine* o mujer de conocimiento, en su casa junto al bosque en San Andrés Hidalgo. Se problematiza el formato de presentación del rezo y se ofrece una traducción libre que pretende evocar la fuerza de las imágenes desarrolladas en los versos paralelísticos del texto. El rezo se presenta en unidades temáticas con el fin de evidenciar su coherencia interna, además de perfilar el contenido poético del rezo para un estudio posterior a la luz de sus vasos comunicantes con otras formas de arte verbal.

3.1 Lo tierno y exuberante: el lenguaje de los *santitos*

En el territorio de Huautla de Jiménez se conoce como *velada* a la ingesta de hongos con propiedades psicoactivas en un ritual oficiado durante la noche. Los especialistas con quienes he trabajado reconocen tres tipos de hongo: pajaritos, San Isidro y derrumbe, en orden ascendente de potencia. Corresponden respectivamente a tres especies nombradas por la micología como *Psilocybe mexicana*, *Psilocybe cubensis* y *Psilocybe caerulescens*. Aun siendo los tres más conocidos en territorio mazateco, se han identificado en la región al menos nueve especies distintas del género *Psilocybe*¹³². Como se menciona en la introducción del capítulo, se realiza la *velada* cuando un problema o enfermedad no encuentra una solución cabal en el uso de técnicas menores o incluso de medicina alópata.

El hongo representa una bisagra para comprender distintos aspectos de la ritualidad mazateca. Al preguntarle por la razón para consumir los honguitos, en una entrevista realizada en agosto de 2017, la sabia Aurelia Carrera de San Miguel me explicó lo siguiente:

Los santitos son para cuando estás enfermo. Si sentimos mal, son los honguitos que sacan la enfermedad. Ellos se dan cuenta si tienen enfermedad. Es cierto que nuestro padre no nos oculta nada, todo nos muestra. Si sufrimos un espanto o un susto son los que nos curan.¹³³

¹³² Todos los datos micológicos en: Gastón Guzmán, "Hallucinogenic Mushrooms in Mexico: An Overview", en *Economic Botany*, 3 (Nov., 2008) pp. 404-412.

¹³³ La entrevista con doña Aurelia, monolingüe del mazateco, fue posible gracias a las gestiones de intérprete de Trinidad García, quien además realizó la traducción que presento.

En el testimonio están sintetizadas algunas nociones expuestas anteriormente. Los opuestos salud-enfermedad, determinados por una idea compleja de la relación con el territorio, encuentran un cauce propicio en el ritual de la velada. Los hongos *son* quienes permiten indagar en el origen del mal, según las palabras de doña Aurelia, permitiendo saber si es un susto o un espanto la causa. Además, al exponer su entendimiento de los hongos reitera la naturaleza religiosa de la experiencia asimilando su capacidad reveladora con la de “nuestro padre”.

La velada suele comenzar entre nueve y diez de la noche. Se lleva a cabo en un cuarto donde el especialista tiene emplazados los materiales auxiliares sobre su altar en una mesa de madera. Frente al huevo, la pluma de guacamaya, el tabaco molido, los hongos y el copal descansan las imágenes de distintos santos del panteón católico. Algunas veces figuran los retratos de los ancestros o, como en el caso de Trinidad, tienen su propio altar en una mesa distinta. Luego de sahumar los honguitos y dedicarles un rezo, el especialista entrega un paquete a la persona que solicitó la velada y toma uno para sí. Cuando el efecto de los hongos comienza a sentirse las luces del cuarto se apagan.

Cada especialista tiene predilección por un santo y cuenta con un repertorio de técnicas y consideraciones particular. A continuación haré abstracción de algunas coincidencias presentes en rezos y cantos. Atendiendo y contrastando las oraciones de al menos cuatro especialistas rituales¹³⁴, advierto que al principio de

¹³⁴ Me refiero a los rezos de Trinidad García de Huautla y la *chjoo chjine* Flor de San Andrés, ambos registrados en audio durante mi trabajo de campo; además del rezo de María Sabina en Gordon Wasson, George Cowan, *et al.*, *Maria Sabina and her Mazatec Mushroom Velada*, A Hellen and Wolff Book Harcourt Brace Jovanovich, Italia, 1974; y el más reciente Alessia Frassani, *Mesoamerican Codices: Calendarical knowledge and ceremonial practice in indigenous religion and History*, Bar International Series, Oxford, 2022.

la velada se solicita la atención de las deidades, en clave de súplica o diálogo, tratando de establecer con ello el tránsito hacia una forma de implicación específica del ritual. La separación entre dos órdenes de realidad no es en sí definitiva, pero considero evidente que se genera una interrupción con respecto al ritmo de vida cotidiano. Trinidad García explica la circunstancia diciendo “Dios siempre está tocando nuestra puerta, pero no queremos escuchar”. Su cuñado Rogelio Pineda aconseja a los visitantes, tras participar en una limpia o velada, que “si ya vinieron a casa de Dios, invítenlo ahora a su casa, pónganle un vaso con agua en la mesa”.

Una vez que se experimenta el efecto de los hongos y tras haber apagado las luces, alrededor de una hora después de comenzar la velada, se enuncia una comunicación en clave de súplica, invocación o incluso en tono imperativo hacia Jesucristo, algún santo o el *Chikon Tokoxo*, de acuerdo con el trabajo de casa especialista. Aquí un ejemplo de este primer momento en una velada oficiada por María Sabina:

<i>Jiñe Cristo</i>	Tú Cristo
<i>Jiñe na patrona</i>	Madre Patrona
(...)	
<i>Jiñe na Concepción</i>	Madre Concepción
(...)	
<i>Sosi</i>	<i>Sosi</i> ¹³⁵
<i>Chjo nai natjaona San Rosaurio</i>	Muñeca santa virgen del Rosario ¹³⁶

¹³⁵ De acuerdo con George y Florence Cowan, *Sosi* es el apócoque de Jesucristo. *Ibid*, p. 16 Hasta ahora lo he visto únicamente en el rezo de la sabia Sabina, muestra tal vez de las peculiaridades de su estilo.

¹³⁶ Utilizo la transcripción de los Cowan registrada en el libro *Maria sabina and her Mazatec...*, pero prescindo de los indicadores de tono para facilitar la lectura corrida.

La *chjoo chjine* se distingue de los dioses nombrándolos consecutivamente. Hasta aquí, la especialista y el remitente del rezo mantienen sus respectivas perspectivas. El paciente mientras tanto contempla y escucha al especialista instaurar la primera comunicación. A la lista de potencias del mundo otro se sucede la petición particular, el motivo para oficiar la velada. Una de las funciones de la ingesta de hongos es el alivio de enfermedades, las cuales suelen suceder por la pérdida de una entidad anímica tal como fue expuesto. Esto se cristaliza en el rezo de un *chjota chjine* de mediados de siglo XX:

Es necesario pensar dónde duele en su espíritu. Yo debo pensar y buscar en tu presencia dónde está tu gloria, Padre mío, que eres el dueño del mundo. ¿De dónde viene esta enfermedad? ¿Fue un remolino de viento o un mal aire que cayó en la puerta o en la entrada? (...) Busquemos las huellas de sus pies, las huellas de sus uñas. Que se alivie y se cure el sitio donde le duele.¹³⁷

Ya enunciado el propósito, cuyos términos suelen articularse en la retórica de la búsqueda y el viaje, a continuación se alternan periodos prolongados de rezos y

¹³⁷ Cf. Henry Munn, "Los hongos del lenguaje", en *Alucinógenos y chamanismo*, Michael Harner (ed.), Ahimsa Editorial, Valencia, 2001, p. 99. Al incluir el rezo ponderé la desventaja de no tener la versión en mazateco. Como parte del proceso de investigación, me comuniqué con Diana Munn, hija del investigador y dueña de los derechos de su obra, con el fin de acceder a los audios grabados por su padre. El soporte sonoro de Munn es tan extenso que sirvió de base a un libro inédito que Diana planea publicar pronto. Al momento de concluir este trabajo no hemos podido coordinar la consulta del material. A juzgar por los elementos mencionados en la traducción, el rezo sería una confirmación muy importante para el camino que seguí en mi trabajo. La mención explícita de la búsqueda del espíritu y el mal aire abonaron a mi propuesta de la adivinación como la indagación de lo no manifiesto, ámbito al que está sujeta la salud. Además, en su texto citado "From the Uniqueness...", Munn señala la importancia de la búsqueda del espíritu en su interpretación de la oración de María Sabina "*Chjo nca nichjin nia / Chjoo nca ise nia* (soy mujer de luz/ soy mujer del día)", una mención codificada del *seen nizjin*, esa entidad cuya traducción más recurrente es espíritu.

silencios. Cada especialista tiene su propia técnica y formación. Para don Trinidad el periodo silente y de oscuridad precede al de verbalizar experiencias y generar un espacio de comunicación. Comenta que es el momento para “pedirle a Dios por el trabajo”. En la oscuridad aconseja y escucha a las personas. Sin embargo, la tramoya conformada por la noche silenciosa y el efecto del hongo tiene otras variantes. Su padre procuraba que las veladas transcurrieran en silencio total, dejando que las voces e imágenes interiores fueran la guía de sus pacientes durante el efecto de los hongos.¹³⁸

Ante la solicitud del sabio enunciada en su rezo, algunas veces se produce una respuesta paradigmática: el hongo habla a través de él. A propósito de este aspecto resulta importante volver al artículo de Jean Bassett Johnson mencionado en el capítulo anterior. Bassett registra lo siguiente sobre el rezo enunciado por el especialista: “Mientras *el brujo* está bajo la influencia del hongo narcótico, es el hongo quien habla y no él”¹³⁹. La atribución del origen del rezo ha sido señalada en distintos trabajos y prevalece en la actualidad¹⁴⁰. El discurso cambia drásticamente y se convierte en un *reported speech*. El remitente del rezo se revela en la forma de concluir cada oración con la palabra *tso*, presente de la tercera persona del singular del verbo decir. El hongo *dice*, como se puede advertir en el siguiente texto recogido por el antropólogo brasileño Sérgio Telles Brissac:

¹³⁸ Testimonio recogido en 2020 en la ciudad de México, con uno de los compadres de don José Luis.

¹³⁹ Bassett, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴⁰ Además de los rezos de María Sabina, se puede consultar en los trabajos citados de Brissac y Frassani.

<i>Ndi chjon robo</i>	mujer que multiplica
<i>Ndi chjon ndorroba</i>	mujer que haces crecer
<i>Ndi chjon chjo ma je tso</i>	mujer que multiplica los animales, <i>dice</i>
(...)	
<i>Ne siškuen ña tso</i>	y todo lo reverdezco, <i>dice</i>
<i>Ne siyoba ña tso</i>	y todo lo aclaro, <i>dice</i>
<i>Nda šo nguio kjuinšrua tso</i>	vendrá la espuma del cacao, <i>dice</i>
<i>Nda šo taon kjuinšrua tso</i> ¹⁴¹	vendrá la espuma del dinero, <i>dice</i> ¹⁴²

Este rezo comporta una gran complejidad si analizamos el lugar de enunciación del especialista. El espacio de comunicación ritual evidencia al menos dos planos narrativos: en uno el *chjota chjine* es testigo de la alteridad revelada por el hongo; en el otro, articula sus visiones en dos registros distintos, describiendo y comunicando el mensaje del hongo hacia la alteridad humana presente en el ritual. A nivel semántico, podemos identificar las características de la mujer con la *chjoo nda jve* o mujer de agua que arrastra¹⁴³. Los atributos remiten a un horizonte de sentido común para acceder a su comprensión. Considero pertinente pensar que a través de la agencia de la *chjoo nda jve* identificada con los epítetos *robo*, *ndorroba* y *chjo ma je*, se provoca el reverdecimiento. Mediante una secuencia de

¹⁴¹ Brissac, *op. cit.*, p. 139,

¹⁴² Traducción propia realizada a partir de las versiones en mazateco y portugués, con ayuda de la traductora Norma García Juárez.

¹⁴³ Uno de los mitos con más difusión y variantes. Véase la versión: Florencia Cowan, La mujer del agua arrastradora: un texto mazateco, en *Tlalocan*, v. 4, n. 2, México, 1963, pp. 144-147.

paralelismos se genera una red¹⁴⁴ de relaciones sintagmáticas que esbozan una imagen de abundancia y renovación¹⁴⁵.

Sería interesante profundizar en la comprensión del tipo de lenguaje enunciado en el contexto de mediación ritual. ¿La evocación de una entidad mitológica a través de epítetos, a manera de sinécdoque y sin explicitar su referencia, es una forma de comunicar un sentido que comparten únicamente quienes conocen su historia, o se trata de una forma paralela, y por lo tanto secreta, mediante la cual el especialista manifiesta la agencia deseada?¹⁴⁶ Seguir esta línea de trabajo en una investigación posterior resulta relevante con miras a describir mejor el tránsito entre órdenes de realidad que genera el rezo.

La dinámica de enunciación advertida en el espacio de comunicación ritual puede adquirir dimensiones más complejas. En su más reciente colaboración, Santiago Cortés y Alessia Frassani rastrean, en las palabras de una *chjoo chjine*, el

¹⁴⁴ James Fox llama *network* a la confluencia de paralelismos semánticamente interrelacionados. Cf. James Fox, “Our Ancestors Spoke in Pairs’: Rotinese View of Language, Dialect, and Code”, en *Explorations in the Ethnography of Speaking* (eds. R. Bauman et J. Sherzer), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 65-85.

¹⁴⁵ En este sentido considero que las palabras del rezo vistas en su conjunto esbozan una imagen y nos hablan de un proceso de construcción de la identidad del rezandero. “Las artes verbales amerindias —en particular las relacionadas con chamanismo— se valen de tal principio: cada verso es sólo el fragmento de una imagen más amplia, en la que vemos al cantador colocarse en distintas posiciones del cosmos” Cf. Pedro Cesarino, “De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios”, en *Mana*, 12(1), 2006, p. 106.

¹⁴⁶ La mención oblicua de una entidad mitológica vendría aparejada del por qué resulta relevante, de sus proezas conocidas. La *chjoo nda jve*, por ejemplo, va nombrando los ríos de la Sierra Mazateca luego de que su suegra la corriera del hogar por no saber cosechar. La consecuencia de su exilio es la abundancia de agua y por tanto de varias formas de fertilidad. Analizando esta vía podríamos profundizar en el sistema de pensamiento activado durante el ritual. Un ejemplo notable de cómo la enunciación comporta una profundidad cultural dependiente de un horizonte de sentido, en su caso al nombrar el paisaje y sus consecuencias, se encuentra en el bello texto de Keith Basso, “Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache”, en *Cultural Anthropology*, Vol. 3, no. 2, 1988, pp. 99-130.

enroque de perspectiva que se da cuando cambia su discurso del rezo al canto. Mientras en el rezo se solicita la bendición y ayuda de los dioses, en el canto la *chjoo chjine* se inviste con las virtudes identificadas inicialmente fuera de ella, como si la intensidad de la voz fuera su método para adquirirlas. Las capacidades enumeradas son, además, un testimonio del hongo cuya inmediatez se acentúa por el sufijo *tí, titso*: está diciendo.

<i>Ánjña nganiole sonde, titso</i>	I am the strength of the world, is saying
<i>Ánjña nganiole kjoanichikotain, titso</i>	I am the strength of the blessing, is saying
<i>Ánjña nganiole sonde, titso</i>	I am the strength of the world, is saying
<i>Ánjña nganiole kjoakjin tokon, titso</i>	I am the strength of wisdom, is saying
<i>Ánjña ximanaa nindayaa chjota, titso</i>	I am the one who knows how to cure people, is saying ¹⁴⁷

Los cuatro ejemplos precedentes dan cuenta de distintas formas de comunicación que se activan durante el ritual. Si bien trato de darle una continuidad diacrónica de acuerdo a la forma en que se desarrollan las veladas de acuerdo a mi propia experiencia en campo, la enunciación del rezo no sigue estrictamente este orden. Además, las técnicas y tradición de cada especialista imprime su estilo propio al rezo. Los dos ritualistas con quienes he trabajado más de cerca entonan su rezo en un flujo constante verbal, sin más variaciones que las del carácter tonal de la lengua. Hay quienes, como María Sabina, despliegan toda una performatividad, pues la sabia mazateca silbaba, danzaba, aplaudía y descomponía las palabras en morfemas sueltos para lograr efectos rítmicos¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Frassani, *Mesoamerican Codices...*, p. 29.

¹⁴⁸ Una síntesis de las técnicas desplegadas por la popular *chjoo chjine* en Munn, “*From the Uniqueness...*”

Considero pertinente complementar estas reflexiones explorando la nominación de “santitos” de los hongos. En la entrevista citada de la señora Aurelia, monolingüe hablante de mazateco, se refirió a los hongos como *ndi sando*. El vocablo *ndi* tiene al menos tres connotaciones. Se utiliza para describir algo pequeño, tal es el caso de un niño o una niña. También antecede el nombre de una persona cuando se refiere a ella con cariño. Además, le concede al sustantivo un carácter reverencial. Así, en el rezo de una *chjoo chjine* de San Andrés Hidalgo, se habla de Jesucristo como *ndi nai*¹⁴⁹, padre adorado.

Ante la polisemia de una palabra los hablantes no necesariamente se sorprenden y es necesaria una mirada externa, una indagación transcultural, para echar luz sobre particularidades condensadas en el lenguaje. Esto lo exploró con gran interés Henry Munn, a cuya investigación estaré recurriendo constantemente. Vecindado en Huautla de Jiménez desde 1965¹⁵⁰, el investigador independiente contrajo matrimonio con Natividad Estrada, mazateca hermana del escritor y divulgador cultural Álvaro Estrada, quien redactó la biografía de María Sabina. Es relevante la circunstancia en la que Munn desarrolló su trabajo, pues intimó con distintos *chjota* y *chjoo chjine* y colaboró con intérpretes privilegiados que lo aproximaron al mundo religioso mazateco. Su esfuerzo principal consistió en

¹⁴⁹ *Ndi* sería un cognado del sufijo náhuatl *tzin*, cuya función al sufijarse a un sustantivo es connotar su condición reverencial. Cf. UNAM, Gran Diccionario de Náhuatl [En línea]: <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tzin&queryPartePalabra=inicio&queryBuscaRen=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50> [Consultado: 22/08/2022].

¹⁵⁰ Fecha consignada por Diana Xochitl Munn, hija del investigador. Cf. Henry Munn, *La singularidad de María Sabina*, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2021.

traducir los significados de rezos y cantos, tratando de tender puentes entre el lenguaje ritual mazateco y nociones de filosofía occidental¹⁵¹.

En su texto *From the Uniqueness of María Sabina*, Munn expone resultados generales tras comparar los cantos de cinco especialistas. Identifica algunas de las palabras recurrentes en todos ellos. Me centraré por ahora en dos: *yoo* y *chji'nde*. En la primera indica el significado de “capullo de una flor” en tanto la otra indica “ternura en el sentido de lo que es joven, recién nacido, una planta que se espiga”¹⁵². Los adjetivos del lenguaje ritual mazateco pertenecen a los mundos vegetal y de los bebés. Las cualidades de lo tierno y lo que está por brotar en forma espigada, conjugados con la idea de la abundancia, configuran una imagen que sirve al enunciador para trasponer los límites de lo manifiesto. Considero que los rezos con estos elementos conforman una imagen de renovación en contraste con la circunstancia de la enfermedad. Las imágenes evocadas en el rezo son reverenciadas con el prefijo *ndi*, y cabría preguntar si el adjetivo conserva un cierto grado de ambigüedad, connotando lo infantil y lo sagrado a un tiempo.

3.2 El sendero de abundancia: escolios de un rezo mazateco

A continuación presento un fragmento del rezo enunciado por la *chjoo chjine* Flor de San Andrés Hidalgo durante una velada a la que asistí en agosto de 2021. Antes de comenzar la velada manifesté mi interés por grabar el rezo con mi teléfono

¹⁵¹ Munn, *Los hongos del lenguaje...*

¹⁵² Munn, “The Uniqueness...”, p. 140

celular. Ella se mostró sorprendida por mi pregunta, no le prestó mayor atención y me permitió grabar. La presente transcripción proviene de un fragmento de grabación de cinco minutos y la presento en sus versiones en mazateco y español. Tanto la transcripción al mazateco como una primera traducción fueron realizadas por la profesora Norma García Juárez, de Huautla de Jiménez. Ella eligió la ortografía para representar la lengua, aquí se respetan sus decisiones y se editó el texto únicamente cuando se representaba la misma palabra escrita de dos formas distintas. Se omite la representación de un aspecto esencial de la lengua: su carácter tonal, el cual determina el significado de los morfemas por su entonación. La única propuesta de representación del tono es agregar numerales junto a cada sílaba, herramienta utilizada y comprendida únicamente por lingüistas especializados, nunca por hablantes¹⁵³.

Antes de realizar la versión ortográfica en mazateco la profesora Norma investigó con otros especialistas rituales el significado de algunas palabras incomprensibles para ella, ya por estar en desuso o por cambiar de sentido en la semántica del ritual. Posteriormente, al revisar su versión y cotejarla con el texto *The Uniqueness of Maria Sabina* de Munn, advertí que una de las palabras formaban parte del repertorio general que el investigador encontró en los cantos de cinco distintos ritualistas: la palabra *yoo*, “retoño”. La profesora encontró otras connotaciones: “espigado”, “espinazo de los dioses”. Dos palabras más fueron problemáticas: *kjanda*, “nubes del horizonte”, y *koxó*, “constelación” o “tierra”.

¹⁵³ En la introducción de la tesis se exponen las propuestas de escritura de la lengua.

Una vez aclaradas las condiciones de transcripción y significado restaba el problema de la traducción. Al revisar conjuntamente la primera versión la profesora me sugirió que hiciera una propia con el fin de comunicar lo que considera esencial del rezo: la enunciación de una serie de imágenes bellas. Éstas, explica, pretenden mostrar una realidad de abundancia y alegría encaminadas a animar al paciente. Por ello, tras hacer el trabajo de interlocución e investigación, elaboré mi propia traducción partiendo de la versión de la profesora. Los cambios tratan de hacer la lectura más fluida y hacer énfasis en la naturaleza poética de los versos. Un ejemplo de este criterio está en la traducción de *kjanda*, traducido indistintamente por la profesora como “nubes benévolas” o “aguas benévolas”. Me decanté por conservar su significado literal por considerarlo menos específico y por tanto sugerente. La traducción fue revisada y analizada por el lingüista experto en lenguas popolocanas Shun Nakamoto¹⁵⁴. Los comentarios lingüísticos los extraje de su análisis. Además, durante la breve estancia en Huautla que hice para traducir junto a la profesora Norma, intenté visitar a la *chjoo chjine* Flor en su casa de San Andrés Hidalgo, con miras a complementar el ejercicio, pero no la encontré ni pude hablar con ella. Su ayuda habría sido importante para indagar más a profundidad en los significados metafóricos de las palabras antes referidas.

Aparte de la conveniencia de su reelaboración, la organización y traducción del rezo es una decisión inspirada en la práctica de la etnopoética, disciplina cuyo programa pretende enarbolar la poesía como herramienta adecuada para la

¹⁵⁴ Una parte importante de su investigación puede consultarse en Shun Nakamoto, *Tonología mazateca: San Bartolomé Ayautla* (dir. Hiroto Huchihara). UNAM, Ciudad de México, 2020 [Tesis de maestría]

traducción de las artes verbales amerindias¹⁵⁵. Las líneas de trabajo de la etnopoética han sido retomadas en otras ocasiones para abordar investigaciones del área mesoamericana.¹⁵⁶ Echar mano de esta disciplina tiene implicaciones teóricas y metodológicas; lo primero porque postula distintos vasos comunicantes entre poesía y cantos chamánicos, como su uso en contextos religiosos o su coincidencia en recursos formales como el paralelismo¹⁵⁷; lo segundo, porque entiende la página como un lienzo propicio para dar cuenta de la radical diferencia de estos lenguajes con, por ejemplo, los de la narración o la descripción.

El contenido del rezo es actualmente del conocimiento y comprensión de una minoría. La profesora Norma comenta que un oyente se siente fascinado al escucharlo, mas no necesariamente lo puede explicar. Haría falta una investigación más profunda, trabajo de compilación y comparación más exhaustivo, para darle sustento a las hipótesis vertidas en los comentarios consecuentes al rezo. Considero que dar cuenta de los paralelismos y la forma en que se organizan en cláusulas temáticas o estrofas, lo cual va construyendo una urdimbre semántica, es el aporte del ejercicio que presento. Como toda traducción asumo que la mía tendrá errores y dejará de lado aspectos expresivos por prestar atención a otros que considero relevantes.

¹⁵⁵ Principalmente Denis Tedlock, *The spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

¹⁵⁶ Cfr. Berenice Alcántara Rojas, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado* (dir. Federico Navarrete). UNAM, México D.F., 2008; Ernesto Miranda Trigueros, *La etnopoética y los cantos de María Sabina. Una aproximación* (dir. Enrique Flores). UNAM, México D.F., 2007 [Tesis de licenciatura].

¹⁵⁷ Al respecto de trabajos especializados en paralelismo, abrevé principalmente en la síntesis realizada por Pedro Cesarino, citada en el apartado anterior, por considerarla abarcante de nociones generales que pueden echar luz sin opacar la especificidad del rezo aquí presentado.

La disposición tipográfica de los rezos se configura en dos niveles estructurales. El primero y más básico es el verso y corresponde a todo enunciado que expresa una imagen o acción. La secuencia de versos ordenados en estrofas temáticas es el segundo nivel. A este respecto resultó útil presentar las estrofas en subapartados de acuerdo a su unidad temática. Cabe indicar que el rezo fue enunciado al principio de la velada, durante cinco minutos dentro de la primera hora del ritual. El motivo de la velada fue la curación de una mujer que experimentaba una enfermedad sobre la cual no tenía certeza la curandera, pero uno de los síntomas era una depresión prolongada por varios meses.

3.2.1 El sendero *ndiaa*

1 Nd'ili k'oa sin tatexoma a lai ñe ji	Ordénale a tu hija
2 t'soá k'oa s'in t'in koa ndíaa isen li ñe ji	condúcela por tu sendero de luz
3 ndatjin ndatjin n'ain	está bien, padre
4 ndiiaa xó li ñe	tu sendero transparente
5 ndiaa kjanda li ñe	tu sendero de nubes del horizonte
6 ndiiaa yoo li ñe	tu sendero que se espiga
7 ndiaa chjind'e'e li ñe	tu sendero tierno
8 n'ain taon ngo	padre único

En la estrofa se esboza el tema del sendero, *ndiaa*. Munn explica la recurrencia de la mención del camino en los rezos por tratarse de una sociedad habituada a observar las huellas de pies y patas en el lodo¹⁵⁸. Su interpretación la considero parcial. El contenido del rezo no puede explicarse exclusivamente por la circunstancia social de sus enunciadore. Mi interpretación apunta a que el motivo

¹⁵⁸ Cfr. Munn, *The Uniqueness...*

persiste —incluso en alguien que no se dedica al campo— por la *forma* en que se enuncia. El paralelismo es una herramienta de nemotecnia que permite conservar el conocimiento ritual mediante su recitación.

Los primeros dos versos condicionan el tono mandatorio de la estrofa. Esto se advierte en los verbos *in koa* y *atexoma* (conducir y ordenar) que se vuelven imperativos por el prefijo *t*¹⁵⁹. La rezandera no enuncia cualquier tipo de lenguaje sino uno a través del cual demuestra estar facultada para establecer una relación directa con otro orden de realidad. Al tratarse del principio de la velada, me parece interesante pensar que el camino se instauro al nombrarlo. Al asumir un tono imperativo, la *chjoo chjine* crea un sendero no preexistente¹⁶⁰. La capacidad de hacer presente mediante la palabra abonaría a cimentar su autoridad¹⁶¹.

En este orden de ideas, la imagen del sendero no es una representación ni un ejercicio de reflexividad¹⁶². No es una representación mientras no existe una referencia visual reconocible que sirva de modelo. Tampoco un ejercicio de reflexividad en tanto su alusión no se relaciona con el entorno inmediato de la

¹⁵⁹ Rasgo sobre el que llamó mi atención el lingüista Shun Nakamoto. Comunicación personal.

¹⁶⁰ Lo pienso en un sentido análogo a lo que la rabina Delphine Horvilleur llama “palabra performática”, en su análisis de la noción aramea *abracadabra*, cuya traducción aproximada sería “hacer lo que se dice”. Son palabras enunciadas en un contexto religioso cuya articulación tiene consecuencias ontológicas. *Cfr. Vivir con nuestros muertos*, España, Libros del Asteroide, 2022.

¹⁶¹ Carlo Severi enfatiza el papel central que juegan las estrategias de legitimación por parte de los ritualistas en el contexto amerindio. *Cfr.*: “Memory, Reflexivity, Belief”. *Social Anthropology*, 10 (2002), pp. 23-40.

¹⁶² La reflexividad la entiendo, en consonancia con Severi, como el ejercicio mediante el cual el curandero desarrolla un discurso oral que describe total o parcialmente las condiciones en las que trabaja en el momento de enunciar su rezo, generando una imagen paradójica a modo de matrioshka. Hablando de sí y del entorno inmediato puede cimentar y apuntalar su identidad y legitimar sus competencias rituales. *Cfr. Severi, ibid.*

velada, donde priva la oscuridad total. En cambio, al enumerar las características del sendero, la palabra es su propia realidad.

9	Tsóa t'ai lao ndía isenle	Entrégale su sendero de luz
10	tsóa t'ai lao ndía kjoandale	entrégale su sendero de bendición
11	tsóa t'ai lao ndia kjoafait'sjen le, ji ni ñe	entrégale su sendero del pensamiento
12	li ya jin chaní ndion lai ñe, chani tailao	no la pierdas, no la oscurezcas
13	nga tsí k'oamale, nga tsi ndcha silencio	aunque no pida, aunque esté en
14	ninga tsi sijenón kjoandá.	aunque no pida la bendición

Dentro del campo de estudio de las artes verbales, el motivo del camino encuentra ecos interesantes. En su profundo trabajo de etnografía del habla desarrollado entre los kunas de San Blas, Joel Sherzer identifica que la palabra para referirse a largos discursos orales es la misma para camino: *ikarkana*¹⁶³. La memorización de un repertorio específico de *ikarkana* por parte de los hablantes equivale a saber andar un largo camino. En el caso estudiado por Sherzer, existen *ikarakana* con finalidades diversas y no solo se enuncian en contexto ritual. En otro ejemplo notable, Graham Townsley describe la forma en que las canciones creadas entre chamanes yaminahua de Perú son caminos construidos mediante la experiencia visionaria, y al tiempo de ser cantadas resultan el sendero que guía el tránsito ritual¹⁶⁴. En contraste, en los fragmentos de este rezo mazateco lo característico es

¹⁶³ Cfr. "Language and Speech in Kuna Society", en *Kuna Ways of Speaking, an ethnographic perspective*, Austin, University of Texas, pp. 21-71.

¹⁶⁴ Graham Townsley, "Song paths: the way and means of yaminawa shamanic knowledge". *L'Homme*, 33e Année, no. 126/128, AVRIL-DECÉMBRE, 1999, pp. 449-468.

que el tono imperativo determina la instauración del sendero y la forma en que la *chjoo chjine* legitima su autoridad.

3.2.2. Los *niñitos*, el viento y la enfermedad

15 Ni jí ni ñe xi koanli ki nitsjé juin ki nitsje t'ái ndili ñe xtili ñe	Tú que supiste purificar y liberar a tus hijos
16 ji ni ñe xi koalin kitsailai ndinli ñe, yaoli ñe, nga tjió makjine ndai bi	tú les diste tu cuerpo, hoy lo toman para curarse
17 Je xi t'á tse ch'in sk'eén	las enfermedades del cuerpo
18 xi t'a tse ch'in soo	las enfermedades de calor
19 je xi t'a tse ch'in kjine	las enfermedades que duelen
20 ngo ni ji ni ñe xi n'o s'e jin ñe, xi nó s'e t'ai ñe.	tu eres el que intercedes

El segundo motivo reconocible en el rezo concierne a la relación salud-enfermedad. En los versos 15 y 16 observamos indicaciones sobre un tipo de curación en donde identifico dos niveles de interpretación. El primero es la referencia a la Eucaristía legada por el sacrificio de Cristo. El segundo es la forma de asimilar la historia bíblica para explicar el origen de los hongos. Munn registró lo siguiente al respecto: "(...) dicen que una vez Cristo caminó a través de sus milagrosas montañas de luz y de lluvia (...) y de los lugares donde cayó sangre suya, la esencia de la vida, de allí crecieron los hongos sagrados"¹⁶⁵. Ambas capas de significado configuran la identidad compleja¹⁶⁶ del remitente del rezo. Otro rasgo revelador está en el verso

¹⁶⁵ Munn, *Los hongos...*, p. 98

¹⁶⁶ En su trabajo dedicado a las interacciones de objetos, imágenes y palabras en la ritualidad *wixárika*, Regina Lira analiza a través de los deícticos del canto del *mara'akame* el mecanismo construcción de una identidad compleja. De forma inversa, en nuestro rezo lo imposible de definir es el remitente del rezo. *Cfr.* Regina Lira (En prensa), "Feathers, Crosses, Mirrors, and Gourds. Embedding Words and Images to learn and sing in a *Wixárika* ritual."

18 el cual menciona un principio de desequilibrio en la estabilidad del cuerpo¹⁶⁷. Éste, en tanto territorio expuesto al arbitrio de influencias externas, sería vulnerable a enfermedades de naturaleza calórica.

21	Ndi n'ain taongo	Adorado padre único
22	ndi koxó nind'e	Adorada superficie de la tierra
23	ndi koxó, ji ni ñe	(...)
24	ndi xti ndajai	niños que brotan entre las cañas
25	ndi xti yoo	niños espigados
26	ndi xti chind'eé	niños tiernos
27	ndi xti koxó	niños de la tierra
28	ndi k'oa s'in tso'a tatexo majinlao jon nd'i li	denle a su hija la palabra y pensamiento

Tras reiterar a modo de estribillo la interlocución establecida con el “padre único”, la sabia cambia el remitente de su discurso nombrando consecutivamente a la superficie de la tierra y los hongos que de ella nacen. La flexibilidad del aparente cambio de interlocutor, expresada por oraciones coordinadas en parataxis, reitera la identidad compleja con que se dialoga. No se establece a cabalidad si Cristo, la tierra y los hongos son entidades independientes o conforman un solo remitente. Por otro lado, el tema de la estrofa son los hongos, expresado en la tetrada de paralelismos. Se remarca el carácter reverencial de los *niñitos* mediante el adjetivo *ndi* y reciben dos atributos advertidos anteriormente en la estrofa del sendero: *yoo* y *chind'eé*.

¹⁶⁷ El asunto de la dicotomía frío-calor como fuente de enfermedad ha generado no poca controversia. Sería interesante contar con más datos relativos a procesos terapéuticos y averiguar la pertinencia de las temperaturas en el contexto de la ritualidad mazateca. Para una introducción a la discusión *Cfr. López Austin, Cuerpo humano....*, pp. 303-318.

La estrofa de los hongos se coordina con la anterior de la enfermedad en tanto el hongo es considerado una vía privilegiada de aliviar el cuerpo. Los atributos de lo tierno y espigado resultan más reconocibles en el caso de los hongos, por su forma de crecer y de ser consumidos cuando están frescos. Lo interesante es que sus rasgos se trasvasan al motivo del sendero formando una red semántica entre los paralelismos de una y otra imagen.

29 K'oa s'in to inda to nangui	Con calma, con sosiego
30 takolai ñe ndia isén li ñe	entréguele su sendero de luz
31 ndía kjoanda li ñe.	su sendero de bondad
32 ndía jkoai t'sen li ñe.	su sendero de pensamiento
33 ji n'ain taongo	tú, padre único
34 Xi koalí kuéchajin ñe, kuéchat'ai ñe	Purificarás por dentro, purificarás por fuera
35 takó lai ñe jo tjin kjoandá tjin li ñe	muéstrale todas tus bondades
36 chja'áxín lai ñe, chja'ab'ailai ñe	quítale, líberala
37 jme ni n'ai taongo, jme ni ntjao sk'íin xi sák'oa saté jin	qué es, padre, qué vientos le interfieren
38 saté t'aá	se le pegan
39 Jña kjijná ntjao nd'ai	Dónde están los vientos liberadores
40 Jña kijna ntjao yoo li ñe	dónde están tus vientos espigados
41 ntjao chin'deé li ñe	tus vientos tiernos
42 ntjao skiín li ñe	tus vientos malos
43 jñá ni ti kat'a nd'i li ñe xi tili ñe ji	dónde se pierde tu hija
44 ni k'oa s'in t'ai ñe kjoandali ji	imploro tu bondad
45 nin'ai taongo	padre único
46 ji ni ñe xikoanlí nga sit'se juin ñe nga sitsé t'ai ñe ndili	tu sabrás purificarla poco a poco
47 chani juin ñe, chani tjai ñe, jmeni ntjao xi nya t'a le	sacúdela, libérala, qué vientos la sujetan
48 k'oa s'íin si jele ñe nin'ai taongo	así te suplico padre único

En este lenguaje ritual se construyen significados que requieren de la conjunción de dos vocablos. El fenómeno lingüístico propio de lenguas mesoamericanas ha sido

nombrado difrasismo¹⁶⁸. Al aproximar la idea de lo frágil *inda* y la tierra *nangui*, se genera un tercer significado: con calma, con sosiego, *to inda to nangui*, como aparece en el verso 29. Es una indicación cuando se emprende un trabajo que exige de la inteligencia y las emociones, en contraste con el trabajo físico para el cual existe *tojbi tojbi*, poco a poco¹⁶⁹. El difrasismo aparece en otros fragmentos y funciona como estribillo de la enunciación general. Posteriormente se menciona de nuevo el sendero en tres oraciones paralelísticas. Me interesa la evocación del pensamiento como atributo del sendero propicio para ayudar a la convaleciente.

El verso 34 expresa la idea de una constitución corporal compleja cuando la *chjoo chjine* determina una limpieza en dos sentidos mediante un paralelismo verbal: *kuéchajin ñe*, *kuéchat'ai ñe*, purificar algo no tangible y limpiar una superficie material, respectivamente. Esto corresponde con la constitución del cuerpo discutida a lo largo de la tesis. A continuación, vemos un tema paradigmático desde el cual podemos proponer algunas reflexiones: los vientos. El rezo indaga por el sitio de su origen y reconoce su naturaleza dual, ya propicios, ya adversos. Se postula que un viento está interfiriendo en la salud de la paciente y el rezo constituye el camino para encontrarlo. Como el origen de la enfermedad es de carácter inmaterial, se solicita que la limpieza del cuerpo se realice a cabalidad, en sus dimensiones sutil y física.

¹⁶⁸ Tal vez el ejemplo aquí citado resulte más próximo a lo que Craveri define como disfracismo, la disyunción de una frase en varios elementos léxicos. *Cfr. Craveri, op. cit.*, p. 78.

¹⁶⁹ Explicación ofrecida por la profesora Norma.

Haciendo trabajo de campo he escuchado acerca del *Na'i ntjao*, el señor de los vientos, asociado a lo oscuro y lo oculto. De acuerdo con el antropólogo Mauricio Martínez, los abuelos de Huautla reconocen que es una deidad muy antigua que sólo en las últimas décadas ha adquirido una connotación maligna¹⁷⁰. En la región mazateca se relaciona el “mal aire” con corrientes creadas por un brujo y con emanaciones de fenómenos como el rayo o el arcoiris¹⁷¹. A nivel más general, el tema de los vientos o aires en la región mesoamericana vertebró un eje de estudio en la relación cuerpo-cosmos con vastos registros etnográficos al respecto. Algo importante es que en distintas regiones se reconoce la volición de de aires provenientes de sitios del paisaje¹⁷². Los atributos de lo tierno y lo espigado, aplicados a modo de epíteto a los vientos, extienden la red semántica generada por los versos paralelísticos del rezo.

3.2.3 *Chikon Tokoxo*: un ancestro

49 N'ai Chikón Tokóxo, tatemajin	Señor del Cerro de la Adoración, díctanos tu palabra
50 nroá koaiñe naxín chruoali	tráenos tu corcel blanco
51 naxín kjandali	tu corcel de nubes del horizonte
52 naxín yooli	tu corcel espigado
53 naxín chind'éli ñe ji	tu corcel tierno
54 k'oa s'in saté jian ni, ji xi koan li nga kui nroa koaiñe ji ni	ven a nuestro encuentro, tu puedes traerlo

¹⁷⁰ Entrevista realizada en Huautla de Jiménez, agosto de 2021.

¹⁷¹ Cfr. Carlos Incháustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, Centro Regional Puebla-Tlaxcala, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.

¹⁷² Para una síntesis del tema consultar: UNAM, Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana [En línea]: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=mal-aire> (Consulta: 11 de noviembre de 2022)

55 Ndí n'ai taongo	Adorado padre único
56 ti sijé le kjoanda nga kui koan ndjion	te estoy pidiendo tu bendición esta noche
57 kui minuto je, nga tjnai ji i nijya xokji	este minuto, te hagas presente en esta casa
58 tsoa tojbi tojbi t'ai ñe kjoandali ndí pa taongo	poco a poco haz tu bondad padre único
59 a ni ya jin maská ya li, maská t'a li	no te pierdas, no enloquezcas
60 nga nd'ili, nga xtili tisi jé li na tjín li na tjen	tu hijo tu hija te piden lo poco lo mucho
61 tonga to xá kui tjo són ji nile	se va a cumplir
62 nga tse nieta nieta le ndajé xá xo tjín ni to kóa sín tái ñe kjoandali ñe	el pedimento es para tu nieta nieta, bendícelos

En el segundo capítulo de este trabajo se expusieron algunas de las hazañas del *Chikon Tokoxo* narradas en la mitología mazateca. El rezo precedente ofrece un dato complementario: su presumible ascendencia sobre la paciente a quien se ofrece el ritual. Cabría cuestionar si es exclusivamente en las condiciones del ritual cuando se revela esto, con lo cual la ejecución de una ceremonia comportaría un tipo de memoria específica. No está en los alcances de la investigación hacer analogías más robustas, pero entender el rezo en clave de diálogo con los ancestros encontraría una afinidad con el análisis desarrollado por John Bierhorst de los llamados cantares mexicanos¹⁷³.

El fragmento enfatiza el carácter inmediato, el aquí y ahora de la solicitud de la *chjoo chjine*. El pedimento está marcado por la deixis del paralelismo *kui koan ndjio*, *kui minuto* (esta noche, este minuto) de los versos 56 y 57, donde se indica la circunstancia en la que se desarrolla la velada. Lo anterior contrasta con la imagen consistente en el sendero, los hongos y el corcel del Chikon, cuyos atributos nombrados por el rezo apuntalan una dimensión de abundancia, de algo que está por brotar como un retoño y está cargado de agua como las nubes del horizonte,

¹⁷³ Cfr. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

pero que en todo caso no tiene una correspondencia en las condiciones materiales. Si en el primer fragmento se invoca la agencia del mundo otro, aquí la *chjoo chjine* evidencia el lugar inmediato desde el que ella intermedia. Su locución es un puente entre el sitio del padecimiento y aquel de donde proviene la bendición.

En líneas generales considero que el rezo despliega una imagen de renovación y abundancia ligados al mundo vegetal y el ciclo del agua. Las nubes del horizonte anuncian, son abundancia en potencia, así como un retoño, una planta espigada y un hongo tierno representan una posibilidad. Al invocar estos elementos durante el ritual la sabia *siembra* al paciente de nuevo en el mundo. Sería importante indagar en la naturaleza de otro tipo de rezos y cantos, si es que existen fórmulas o técnicas encaminadas a paliar una afección determinada. O por el contrario, como señaló Munn en concordancia con los fragmentos de nuestro rezo mazateco contemporáneo, lo que priva son las imágenes de lo acuático y vegetal. Este simbolismo encuentra vasos comunicantes de interés en la narración mitológica de la *chjoo nda jve*, a quien se asocia directamente con un proceso de renovación y pedimento de abundancia como se expuso en el aparato anterior. La red semántica generada por los paralelismos conforma una imagen que inevitablemente me hace pensar en los estudios sobre el templo barroco de Santa María Tonantzintla. Desde los señalamientos de Francisco de la Maza, quien lo llamó el “tlalocan cristiano” hasta las propuestas más recientes de Julio Glockner, se ha interpretado la exuberancia de sus naves cargadas de ángeles con rostros extáticos como una elaboración minuciosa del paraíso del dios pluvial. Algo característico del templo es su abundancia de flores, frutos y vegetales desplegados de forma abigarrada alrededor de los seres divinos con rostros de niños. La imagen de Santa María,

además de ser un ejemplo formidable de la *traductibilidad* del pensamiento religioso, es la única en la que pienso como un soporte de la realidad invocada en el rezo.

Bibliografía

- ABSE, Edward (en prensa) *Where the Sun Hides: Shamanism, the Rise of Sorcery, and Transformations of Mazatec Religious Life*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- ASSMANN, Jan, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid, 2006.
- BASSETT JOHNSON, Jean, "The Elements of Mazatec Witchcraft", *Ethnological Studies*, núm. 9, 1939, pp. 128-150.
- BAUER, Wilhelm. Paganismo y superstición entre los indios mazatecos, *Traducciones mesoamericanistas*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1968, pp. 247-257.
- BOEGE, Eckart, *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI, México, 1988.
- CRAVERI, Michela, *El lenguaje del mito: voces, formas y estructura del Popol Vuh*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, México, 2012.
- ESTRADA, Álvaro, *Vida de María Sabina la sabia de los hongos*, Siglo XXI, México, 2007.
- FRASSANI, Alessia, "Depicting the Mesoamerican Spirit World", en *Ancient Mesoamerica*, núm 27, Cambridge University Press, Reino Unido, 2016, pp. 441-459.
- GARCÍA, Eloy, "Mitología de la cultura mazateca sobre el Sol y la Luna", en *Cosmovisiones en México: estrellas y dioses*, UNAM/Centro de Nanociencias y Nanotecnologías, México, 2020, pp 89-104.
- GLOCKNER, Julio, *La mirada interior*, México, Debate, 2016
- GYARMATI, János, *Wilhelm Bauer, a German Collector and his Mexican Collections in the Museum of Ethnography, Budapest, and in other Museums*, Baessler Archiv, Budapest, 2006.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos, "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales", en *Desacatos*, Invierno (005), México, 2000.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México, 1990.
- MANRIQUE ROSADO, Lidia, "Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos", en *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Guerrero y Oaxaca*, coords. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, INAH, México, 2013.
- MARTÍNEZ DÍAZ, Baruc, *In Atl in Tepetl, Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)*, Libertad bajo palabra ed., México, 2019.
- MARTÍNEZ MORENO, Leonardo, *Mito mazateco y sus leyendas*, Edición del autor, Huautla de Jiménez, 2002.
- MINERO ORTEGA, Fabiola, *Viajar al "otro mundo" en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca* (Dr. Witold R. Jacorzynski), CIESAS, Xalapa, 2016, [Tesis de maestría].
- MUNN, Henry, "From the Uniqueness of María Sabina", en *María Sabina. Selected Works* (ed. Jerome Rothenberg), University of California, Los Angeles, 2003, pp. 140-160.
- RODRIGUEZ VENEGAS, Citlali, *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, UNAM/Colección Posgrado, México, 2017.
- _____, *Relacionalidad mediadora, alteridad y niños santos en la conformación de la ciudad mazateca de Huautla de Jiménez (Oaxaca)* (Dr Johannes Neurath), UNAM, México, 2022, [Tesis de doctorado].

- TELLES BRISSAC, Sérgio G., *Mesa de flores, missa de flores. Os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo* (Dr. Antonio Carlos de Souza), Universidade Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro, 2008, [Tesis de doctorado].
- VALDÉS BIZE, Federico, *Són'de Sa'sé, chikon nindo, chjinee b'enda (El mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar). Ecología Política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca* (Mtro. Alberto Vallejo Reyna), ENAH, México, 2018, [Tesis de licenciatura].
- VIELMA HERNÁNDEZ, Jonathan Daniel, *Contacto lingüístico español-mazateco en un documento del siglo XIX* (Dr. Alejandro J. De la Mora Ochoa), Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2017, [Tesis de licenciatura].
- WASSON GORDON, Robert *et al.*, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. España, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- WEITLANER, Robert J. e Irmgard Weitlaner, "The Mazatec Calendar", *American Antiquity*, vol.11. Washington, DC, Society for American Archaeology, 1946, pp. 194-197.